[1] V. P., III, 115.

[2] Jean-Michel REY, *L'enjeu des signes, lecture de Nietzsche*, Paris, le Seuil, 1971, p. 60.

[3] La distinction des termes *Freidenker* et *freier Geist* n'est pas absolument rigoureuse dans l'œuvre de Nietzsche. Ainsi dans, entre autres, B. M., 216, dans *Nietzsche contre Wagner*, « Nous autres Antipodes », dans A. C., 8, il emploiera les expressions *Freigeister*, *Freigeisterei* au sens de libres penseurs, de libre pensée. Dans G. M., III, 24, Nietzsche utilise même l'expression *christlicher Freigeist* pour exprimer la négation de toute liberté d'esprit. Malgré quelques exceptions, nous croyons pouvoir utiliser la distinction des termes comme indicatif d'une rupture dans la conception de l'athéisme (cf. U. W., I, 1299, III).

[4] H. H., I, préf. 2.

[5] E. H., « Pourquoi j'écris de si bons livres », « Humain, trop humain », 1.

[6] Sch., III, p. 953.

[7] G. MOREL, *Nietzsche, Introduction à une première lecture*, tome 1, « Genèse d'une œuvre », Paris, Aubier-Montaigne, 1970, p. 49.

[8] Sch., III, p. 978, lettre du 6 avril 1867.

[9] E. H., « Pourquoi j'écris de si bons livres », « Humain, trop humain », 1.

[10] U. W., I, 1298, 1; H. H., I, préf. 3.

[11] Z., I, « Le chemin du créateur ».

[12] G. S., 357.

[13] Eugen FINK, *op. cit.*, p. 73.

[14] G. S., 357.

[15] H. H., I, 2.

[16] G. S., 109.

[17] Z., III, « Avant le lever du soleil ».

[18] V. P., I, 193.

[19] E. H., « Pourquoi je suis si malin », 1.

DEUXIÈME PARTIE

LA MORT DE DIEU

Si nous ne faisons pas de la mort de Dieu *un grandiose* renoncement *et une perpétuelle* victoire sur nous-mêmes, *nous aurons à* supporter la perte.

G. S., 12 (229).

CHAPITRE VI

DIEU EST MORT

Le seul athéisme conséquent est donc bien celui qui reconnaît une totale liberté à l'esprit, qui désenclave la pensée de ses pesanteurs aliénantes, soit dans leur version chrétienne, soit dans leur traduction séculière d'une surévaluation de l'homme. L'athéisme conçu par Nietzsche comme une crise, comme une nouvelle catégorie de la pensée est l'acte libérateur de l'esprit. Il ne dit rien d'un cheminement personnel, mais ponctue l'avènement d'une ère nouvelle, en ce qu'il est origine, présupposé de toute liberté. Ce faisant, Nietzsche a conscience de renouveler le problème de l'athéisme. Ne se découvre-t-il pas une « vocation supérieure, celle de provoquer une sorte de crise et d'arrêt décisif dans le problème de l'athéisme » [1]. La crise dévoile l'acte décisif d'une pensée neuve : Dieu n'obéit pas aux lois de la grammaire, le divin n'est pas un attribut du concept [2]. Leur identification inaugure et instaure le nihi-

Voir notes p. 91.

lisme : Dieu et la pensée s'épuisent, se vident réciproquement.

* * *

En situant Nietzsche par rapport à Descartes, nous cernerons mieux la portée de son propos. La cassure qu'opère la Renaissance par rapport au Moyen Age chrétien, la découverte copernicienne de la rotation de la terre autour du soleil firent basculer les fondements de la civilisation occidentale : de théocentrique qu'elle était, la civilisation devint anthropocentrique. L'homme veut prendre en charge sa destinée. Il brise le face à face avec Dieu duquel il tenait son existence. Le cosmos dont il n'est qu'un élément, envahit l'espace libre qui séparait l'homme de Dieu. En s'intercalant dans ce découvert, le cosmos voile le soleil divin dont l'homme n'était que l'ombre. Désormais l'homme trouve une certaine autonomie.

Cette prise en charge de l'homme par lui-même reçoit son expression philosophique chez Descartes. Son point de départ métaphysique n'est plus l'Être ou Dieu, mais le *cogito*, l'esprit humain. Le cogito cartésien opère ainsi un déplacement philosophique de l'être vers l'homme et confère la responsabilité d'une liberté retrouvée. Or, pour Nietzsche, la philosophie cartésienne n'est pas à la mesure de ses prémisses, car elle retrouve au niveau du *cogito* l'idée innée de perfection, partant Dieu. Alors que dans un premier moment, le *cogito* posait le sujet humain comme lieu de la valorisation au détriment d'un monde supra-sensible, voici qu'avec l'idée de perfection, Dieu resurgit comme garantie du *cogito*. Ce dernier ne valorise, ne signifie que dans la mesure où il est porté par une instance supérieure. En commentant le projet cartésien, Nietzsche écrit :

C'est faire tort à Descartes que de qualifier de frivole son recours à la véracité de Dieu. En fait, c'est seulement si l'on admet un

Dieu moral analogue à nous, que la « vérité » et la recherche de la vérité gardent un sens et un espoir de succès. Abstraction faite de ce Dieu, il est permis de se demander si l'illusion ne fait pas partie des conditions mêmes de la vie [3].

Nietzsche dénonce précisément cette constante de la philosophie occidentale qu'il nomme la fable du « monde-vérité ». Celle-ci raconte comment Dieu et le concept conjuguent leurs efforts pour créer ce « vrai » supra-sensible dans lequel ils se perdent. Un texte important de Nietzsche qu'il nous faut citer en entier, dévoile son refus d'une telle philosophie.

' Dieu ', ' l'immortalité ' ' le salut , ' l'au-delà ', autant de concepts *[Begriffe]* auxquels je n'ai pas accordé d'attention, au sujet desquels je n'ai pas perdu mon temps, pas même lorsque j'étais enfant — peut-être n'étais-je pas assez enfant pour cela ! L'athéisme n'est pas chez moi le résultat de quelque chose et encore moins un événement de ma vie : chez moi il va de soi, il est une chose instinctive *[Instinkt]*. Je suis trop curieux, trop *interrogateur [fragwürdig]*, trop pétulant pour permettre que l'on me fasse une réponse grosse comme le poing. Dieu est une réponse grosse comme le poing, un manque de délicatesse à l'égard de nous autres penseurs *[Eine Undelikatesse gegen uns Denker]*. Je dirai même qu'il n'est, en somme, qu'une *interdiction [Verbot]* grosse comme le poing : il est défendu de penser [4] !

Le propos de Nietzsche ne porte pas sur la divinité comme telle qui, nous le savons, le préoccupera toute sa vie. Son refus vise le Dieu-concept, le Dieu appréhendé comme concept. Quand Dieu se définit comme pensée, il inaugure un mode de connaissance qui se dit en termes d'absolu, de transcendance. Dieu ne peut qu'être l'Être absolu, la Vérité. Une telle problématique qui conduit à une radicalisation d'un type de pensée, marque, dira Nietzsche, une profonde indélicatesse vis-à-vis de l'ordre même de la pensée. Par son caractère absolu, définitif, le Dieu-concept

relativise, réduit à néant tout penser de l'homme. La mise en cause de la compréhension humaine par la totalisation divine n'engendre pas seulement une dévalorisation du penser; elle signifie l'interdit de toute pensée qui ne soit pas celle de l'absolu, de la totalité. C'est dire que la pensée, la réflexion ne seront jamais qu'une répétition qui ressemble étrangement à un radotage in-signifiant. La pensée s'exprime dans un dire qui n'est pas son exprimer.

Le déjà-là, le toujours-là de la réponse divine volatilise toute question humaine. Celle-ci est sans objet, puisque l'homme n'est plus en question : la connaissance est recueillement de la réponse. La sphère intra-humaine perd toute signification puisque l'homme est fixé dans une finalité supra-sensible qui le rend étranger à lui-même. Le Dieu-concept retentit en l'homme comme une parole étrangère, il renvoie à un autre moi-même qui existe en moi et subtilise mon propre exister, « ce moi *intérieur*, ce moi en quelque sorte enfoui et rendu silencieux, à *force d'entendre* sans cesse un autre moi » [5]. Ce n'est plus l'homme qui vit mais Dieu qui vit en l'homme. Or la vie de ce Dieu est celle du concept, de l'idéal, du supra-sensible. Cette « métaphysique » de l'homme étale la décadence et instaure le principe décadent lui-même de l'occident que Nietzsche appelle le nihilisme. Le Dieu-concept ne peut être qu'au commencement : il est origine et cause de tout. Cette position de Dieu, comme condition de tout ce qui est, est proprement in-sensé. Elle postule que l'homme n'est pas son propre sens, qu'il n'a pas d'autre sens que celui référé à Dieu. Finalement plus rien n'a de signification, puisque l'homme perd son sens et que Dieu devient le non-sens de l'homme. Nietzsche prend ici le contre-pied de toute métaphysique chrétienne. Dans son projet de *Umdeutung*, de transmutation des valeurs, il lui fallait inverser la phrase johannique sur le *Logos*.

La parodie la plus sérieuse que j'aie jamais entendue, la voici : Au commencement était le non-sens, et le non-sens *était*, de par Dieu! Et Dieu (divinement) était le non-sens [6].

Dieu n'est donc pas seulement non-sens; il est origine, instauration du non-sens. Le Dieu-concept devient alors la plus grande objection contre l'existence, il incarne l'antinomie contre la vie. Il écrit un autre discours que celui de la vie. On serait tenté d'y voir un cursus parallèle à la vie, comme l'affirment tous les dualismes. En fait, il s'agit d'une contrephrase *[Gegensatz]* de la vie [7]. Elle détourne la vie d'elle-même, de son sens autonome [8], pour la précipiter dans le néant. Le Dieu-concept signifie l'instance « nihil » de la vie. L'identification du concept et de Dieu crée d'abord un monde supra-sensible. Mais ce monde se trouve sans pouvoir efficient. Non seulement il ne prodigue aucune vie, il est l'anti-vie. Le nouvel athéisme que Nietzsche instaure exprime son refus de cette instance nihilisante de la vie. Il est service de la vie, expression même d'une vie libérée de son poison. C'est en ce sens qu'il est de l'ordre de l'instinct. Quand Nietzsche proclame le mot, terrifiant et ambigu, « Dieu est mort », il nomme la destinée de l'Occident, déterminée par la métaphysique, par le Dieu-concept, par la structure nihiliste d'un mode de pensée.

Comme l'explique G. Deleuze [9], la réflexion de Nietzsche sur la mort de Dieu est une reprise et un approfondissement de son étude sur le nihilisme dont la libre pensée était une première analyse. Il s'agit au fond de la même histoire, mais racontée différemment. L'instauration des valeurs supérieures comme figurants et subterfuges de Dieu occupe l'athéisme vulgaire. Mais à force de volonté de néant, ces valeurs se dévalorisent elles-mêmes et dévoilent ainsi leur inconsistance. L'histoire de la mort de Dieu raconte le processus de décadence des valeurs supérieures, de l'appauvrissement de la vie.

En somme, écrit Nietzsche, le monde pourrait valoir beaucoup plus que nous ne le supposons, il faut nous rendre compte de la *naïveté de nos idéaux*, et savoir qu'en croyant lui donner la plus haute interprétation possible, nous n'avons même pas donné à notre existence humaine la valeur moyenne qui équitablement lui revient [10].

Le thème nietzschéen de la mort de Dieu ne porte donc pas sur l'existence ou sur la non-existence de Dieu. Comprendre la mort de Dieu en fonction d'une telle alternative, condamne à répéter le vieil athéisme de la libre pensée, à rester prisonnier de la métaphysique occidentale. L'inexistence de Dieu est un acquis, un préalable à tout sens. Aux deux veilleurs de nuit qui dissertent de la possibilité de Dieu, Zarathoustra répond dans un grand éclat de rire :

Le temps n'est-il pas *depuis longtemps* passé, même pour de tels doutes ? Qui aurait le droit de réveiller dans leur sommeil d'aussi vieilles choses ennemies de la lumière ? Il y a longtemps que c'en est fini des dieux anciens : et, en vérité, ils ont une bonne et joyeuse fin, pour des dieux [11].

* * *

Nietzsche entreprend une généalogie de l'idée même de Dieu. Il ne se contente pas de discerner l'origine de cette idée en retraçant son histoire; plus radicalement, il décrit une genèse de la notion de Dieu, en réfléchissant sur sa valeur. Ce questionnement lui fait rencontrer le Dieu chrétien qui a partie liée avec la civilisation occidentale. Or, la mort de Dieu est un des principaux thèmes chrétiens, sinon le fait chrétien par excellence. Le Christ en Croix n'est-il pas dans la perspective de l'Évangile selon saint Jean Celui qui « élevé de terre attire tout homme à Lui » [12]. Le message chrétien se concentre dans cette mort de Jésus qui supprime la Mort et ouvre au monde de Dieu. La

prédication apostolique se fixe comme but d'en répercuter l'écho salvifique à travers les âges de l'histoire humaine. « Je n'ai rien voulu savoir parmi vous, écrira saint Paul aux chrétiens de Corinthe, sinon Jésus Christ, et Jésus Christ crucifié » [13].

Hegel reprendra ce thème de la mort de Dieu dans sa dialectique du maître et de l'esclave. Le Dieu de la transcendance qui, selon lui, s'incarne dans l'Ancien Testament, figure ce maître tyrannique dont l'homme doit secouer le joug. Ce Dieu, séparé et inaccessible, pose, dans le christianisme, un terrain d'entente avec l'homme. Dieu y meurt, mais c'est un Dieu devenu homme. En Jésus Christ s'ouvre alors la possibilité d'une divinisation de l'homme. Dans la mort de Dieu, l'infini devient fini. Elle signifie donc la mort du mauvais infini, c'est-à-dire du divin pur, de l'immuable abstrait. Alors que le Vendredi saint historique se présente comme le plus grand délaissement, il est en fait appel de dépassement vers ce que Hegel appelle le « vendredi saint spéculatif » qui donne la possibilité de mettre fin au drame de la conscience malheureuse séparée de l'absolu.

Pour Hegel donc, la mort de Dieu en Christ reste un événement chrétien, fondamental pour la conscience moderne. Thème chrétien, cette mort de Dieu est déterminante parce que saisie dans la foi. Dans ses *Leçons sur la Philosophie de la religion*, Hegel écrit :

> Avec la mort du Christ commence la conversion de la conscience. La mort du Christ est le centre autour duquel tout gravite : c'est dans la saisie de cette mort que réside la différence entre la conception extérieure et la foi, qui est compréhension en esprit, la compréhension selon l'esprit de vérité, selon le Saint-Esprit [14].

Mais derrière ou à travers le thème chrétien, Nietzsche discerne la teneur axiologique du concept de Dieu, dont il trouve l'origine dans le platonisme — le christianisme en

étant, selon lui, la forme adaptée pour le peuple [15]. Dieu n'est que la sacralisation de l'Idéal platonicien qui postule un autre monde, juge de ce monde terrestre. Heidegger a bien mis en évidence l'imbrication de ces deux thèmes dans l'expression nietzschéenne de « Dieu est mort ».

> Le mot de Nietzsche sur la mort de Dieu, écrit-il, concerne bien le Dieu chrétien. Mais il n'est pas moins certain, d'autre part, et il faut bien s'en rendre compte d'avance, que les noms de « Dieu » et de « Dieu chrétien » sont utilisés, dans la pensée nietzschéenne, pour désigner le monde suprasensible en général. « Dieu » est le nom pour le domaine des Idées et des Idéaux. Depuis Platon et plus exactement depuis l'interprétation hellénistique et chrétienne de la philosophie platonicienne, ce monde suprasensible est considéré comme le vrai monde, le monde proprement réel. Le monde sensible, au contraire, n'est qu'un ici-bas, un monde changeant, donc purement apparent et irréel [16].

L'histoire de cet étrange « monde-vérité » suprasensible forme, selon Nietzsche, comme l'ossature de toute la philosophie occidentale, depuis Platon jusqu'à lui [17]. Et le Dieu chrétien, dans la mesure où il s'identifie à cet idéal, se dresse également comme une valeur usurpée, usurpatrice de ce monde visible, taxé d'apparent et d'irréel. On comprend alors que le problème de l'existence de Dieu ne se pose même pas à Nietzsche. Sa réflexion porte sur cet idéal qu'il soit ou non sacralisé, christianisé. Que Dieu existe ou non, peu importe, l'ombre de Dieu, l'ombre de cet autre monde, elle, existe bien et ôte toute réalité au monde humain. Voilà pourquoi Nietzsche, qui veut redonner toute sa densité à notre monde, dira que, même si le Dieu chrétien existait, il ne pourrait pas croire en lui, parce que précisément il est une négation de la vie terrestre » [18].

* * *

La tentative de Nietzsche consistera à vaincre cette ombre de Dieu, cet idéal qui plane sur la vie pour la déprécier [19]. Sa réflexion dépasse donc largement le cadre théologique, religieux. Elle se situe ailleurs. Car le contenu religieux de la mort de Dieu, en dehors de sa signification spécifiquement chrétienne telle que nous l'avons vue précédemment, est le simple constat de la diminution, voire de la suppression de toute croyance religieuse, notamment en Europe. Les libres penseurs se sont précisément laissé séduire par le mirage de l'absence de Dieu. Ils n'ont pas compris que cette action grandiose de la mort de Dieu concernait en premier lieu l'homme. Nietzsche au contraire y « perçoit bien un événement concernant l'être » [20]. Un événement qui intéresse le destin ontologique de l'être. La mort de Dieu concerne ce que Heidegger appelait une onto-théologie.

On perçoit immédiatement que la formule « Dieu est mort » prend une tout autre dimension. De théologale qu'elle était en christianisme, elle devient dans la pensée nietzschéenne, anthropologique. Elle lie le concept de Dieu au devenir de l'homme, l'éternité divine à la temporalité. Elle introduit en Dieu le devenir dont la mort de Dieu est multiple : elle s'inscrit dans une histoire, celle de la décadence qui aura été la grande préoccupation [21] de Nietzsche, et en apparaît comme le fil conducteur. Au vieux sage qui lui apprend comment Dieu est mort, Zarathoustra répond :

> Il se peut bien que cela se soit passé ainsi; ainsi, *et* aussi autrement. Lorsque les dieux meurent, ils meurent toujours de plusieurs sortes de mal [22].

Cette histoire des morts de Dieu rejoint et continue en quelque sorte la tentative de Faust dans son effort pour vaincre le temps et s'initier à l'originaire. La quête enivrante de l'Ursprung arrache à Dieu une part de sa

FACULTE DE THEOL
SEMINAIRE DE DOGME

lumière. Mais l'homme demeure prisonnier de cette lumière : en se laissant éclairer par Dieu, Faust joue à « être Dieu ». Au moment où Satan l'emporte vers l'aveugle mémoire du monde, témoin de l'idée la plus haute que l'homme eût de lui-même, c'est Dieu qui cherche sa propre image. Ainsi le procès culturel du nihilisme dont Nietzsche est le témoin, recueille la plainte de Dieu à la recherche de son identité dans le cœur des hommes.

[1] E. H., « Pourquoi j'écris de si bons livres », « Les considérations inactuelles », 2.
[2] C. I., « La « raison » dans la philosophie », 5.
[3] V. P., I, 106.
[4] E. H., « Pourquoi je suis si malin », 1.
[5] E. H., « Pourquoi j'écris de si bons livres », « Humain, trop humain », 4.
[6] H. H., II, 22.
[7] E. H., « Pourquoi je suis une fatalité », 8.
[8] V. P., I, 346.
[9] G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1967, pp. 169-172.
[10] V. P., III, 407.
[11] Z., III, « Des transfuges », 2; cf. A., 95.
[12] Jn 12, 32.
[13] 1 Co 2, 2.
[14] HEGEL, *Philosophie der Religion*, éd. Lasson, t. XIV, pp. 169-170, cité par G. MOREL, *Problèmes actuels de religion*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 134.
[15] B. M., préface.
[16] HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 178.
[17] C. I., « Comment le monde-vérité devint enfin une fable ».
[18] A. C., 47.
[19] G. S., 108.
[20] K. JASPERS, *Nietzsche et le Christianisme*, Paris, éd. de Minuit, 1949, p. 22.
[21] *Le cas Wagner*, Avant-propos.
[22] Z., IV, « Hors de service ».

CHAPITRE VII

MORT DU DIEU JUIF
NAISSANCE DU FILS UNIQUE

Les différentes versions de la mort de Dieu racontent la destinée d'une histoire qui a son principe de décadence dans le Dieu-concept : Dieu vécu comme pensée, concept du tout et le concept projeté dans l'idéal, créateur d'au-delà. « *La ruine d'un Dieu*, écrira Nietzsche : Dieu devint chose en soi » [1]. La mort de Dieu est « le plus grand des événements » [2], l'acte décisif de notre culture. Elle est la crise même de notre civilisation, puisqu'elle dévoile à ceux qui veulent bien entendre — et il faut des oreilles très fines pour percevoir ce très silencieux événement — la vacuité de l'idéal, de l'au-delà conceptuel, du Dieu métaphysique. La mort de Dieu met en crise les valeurs, met en cause les critères mêmes de valorisation. Ce message devient alors *Umdeutung* des valeurs courantes. Nietzsche, en annonçant aux hommes cette nouvelle, souvent contre leur gré, endosse le rôle

Voir notes p. 102.

de révélateur de la crise de notre civilisation, il provoque chacun à la crise, à l'*Umdeutung*.

> Je connais ma destinée. Un jour s'attachera à mon nom le souvenir de quelque chose de formidable — le souvenir d'une crise comme il n'y en eut jamais sur terre, le souvenir de la plus profonde collision des consciences, le souvenir d'un jugement prononcé contre tout ce qui jusqu'à présent a été cru, exigé, sanctifié. Je ne suis pas un homme, je suis de la dynamite [3].

* * *

Les versions de la mort de Dieu doivent se lire comme autant de paraboles sur Dieu [4]. Nietzsche n'entend pas inverser une théodicée, ce serait encore et toujours confondre Dieu et métaphysique. Pour lui, Dieu comme le bien et le mal « n'expriment point, ils font signe ». Aussi doit être « bien fou qui attend d'eux la connaissance *[Wissen]* » [5]. Parce que de l'ordre du symbole, ils évoquent le mystère : quelque chose qui se voile tout en se dévoilant. Le dire de « celui dont l'Oracle est à Delphes », exemplaire de la divinité, ne prononce aucun Logos lumineux. De lui, Héraclite dira : « Il n'énonce ni ne dissimule, il fait signe » [6]. La filiation héraclitienne de Nietzsche est manifeste. La mort de Dieu est l'ultime signe du divin, étouffé par le masque moral, défiguré par le discours métaphysique. La parabole ne dit pas Dieu, elle libère Dieu de tout discours, de tout *logos*.

En reprenant à son compte le procédé même d'enseignement de Jésus jusque dans le détail des images évangéliques, Nietzsche ne signifie pas seulement sa volonté d'inverser la phrase évangélique. Il dévoile, nous le verrons ultérieurement, une secrète parenté avec le prophète de Nazareth. Entre Zarathoustra et Jésus, il y a communauté de destin : être signe de la divinité. Il appartient donc aux disciples qui écoutent, de déchiffrer les paraboles afin qu'elles deviennent paroles de vie, c'est-à-dire un joyeux

message. Ainsi en va-t-il des deux grands récits de la mort de Dieu. *Hors de service* et *Le plus laid des hommes*, qu'on lit dans le livre IV de *Zarathoustra*. Ils encadrent toute l'histoire de la mort de Dieu, depuis le moment où Dieu meurt de lui-même, jusqu'au dénouement tragique qui voit l'homme devenir le meurtrier de Dieu.

Le vieux pape, qui est aussi le dernier, connaît beaucoup de choses sur son maître. A Zarathoustra qui l'interroge sur sa mort, le vieux pape répond qu'en vieillissant Dieu a « fini par étouffer, un jour, de sa trop grande pitié » [7]. Étrange destinée que celle de ce Dieu qui a aussi son enfer : « c'est son amour des hommes » [8]. Et voici que cet amour-pitié le conduit à la mort! En Dieu, l'amour se confond à tel point à la pitié que celle-ci tue l'amour.

Nietzsche reprend donc le « Misereor super turbam » [9] de l'Évangile pour en faire le point critique de Dieu, sa fin tragique. Car, selon lui, la pitié est par excellence la vertu de la vie réactive, de cette volonté de néant qui ne s'affirme que dans la négation. La pitié « ne s'appelle vertu que dans le monde des décadents » [10]. Elle s'oppose à toutes les énergies vitales; au lieu de faire monter la vie dans un perpétuel dépassement d'elle-même, elle n'est qu'attendrissement et conservation de tout ce qui est faiblesse, maladie, appauvrissement. Elle « entrave en somme la loi de l'évolution, qui est celle de la sélection » [11]. Vertu de la décadence qui puise son dynamisme dans le ressentiment contre la vie, elle déclare mauvais, tout ce qui est fort, noble, puissance de vie, et bon ce qu'elle est elle-même : vie voisinant le zéro, larve rampante.

> La pitié, c'est la *pratique* du nihilisme [11].

La pitié, comme suppression des distances, est la grande tentation des hommes supérieurs : se laisser apitoyer par la vie faible, maladive. Bien plus, la pitié est le dernier péché qui assaille Zarathoustra lui-même et qui risque de l'arracher

à lui-même : au lieu de s'aimer, aimer les autres, son prochain, et ainsi se perdre pour eux. Pour Nietzsche, seul le bon goût peut vaincre cette pitié-ventouse, car il est instinct de défense, égoïsme supérieur qui assure l'intégrité personnelle contre tout envahissement étranger [12], tout comme l'oubli permet d'investir l'avenir, en face d'une mémoire, conservatrice d'un passé stérilisant [13]. Voilà pourquoi, « vaincre la pitié est une vertu *aristocratique* » [14], la vertu qui fait l'aristocrate.

Or Dieu, contrairement à Zarathoustra, n'a pu supporter cette suprême tentation; il y succombe et verse définitivement dans la réaction. Son amour de soi, son égoïsme se dégrade en amour des hommes, il devient pitié. Et cet envahissement du prochain consacre sa mort. Son amour n'a pas été assez fort pour s'affirmer par-dessus sa pitié. Au lieu de créer la vie, il a fini par la conserver dans ce qu'elle avait de plus insignifiant : la pitié qu'elle inspire. Dieu est mort parce qu'il n'est pas allé jusqu'au bout de son amour : le créer soi-même. Il n'a su que le quémander des hommes. De ce fait, Dieu devient l'incarnation même de la vie de ces hommes du ressentiment : il exprime la vie réactive, la dépréciation de la vie forte, de la bonne santé.

> Dieu dégénéré jusqu'à être la *contradiction de la vie* au lieu d'en être la glorification et l'éternel *oui* [15].

En lui, les hommes du ressentiment exaltent leur déchéance et condamnent tout ce qui est noblesse, dépassement de soi. Dieu symbolise la vie niée, dévitalisée afin que vivent tous les malades. Ils ont appelé Dieu ce qui leur était contraire et ce qui leur faisait mal : et, en vérité, il y avait beaucoup d'héroïsme dans leur adoration! « Mais, conclut Zarathoustra, ils n'ont su aimer Dieu qu'en crucifiant l'homme » [16].

* * *

A travers cette analyse d'un amour qui se dégrade en pitié, Nietzsche nous livre le premier volet de la mort de Dieu en croix. Cette mort est le fruit « d'une politique vraiment *grandiose* de la vengeance » [17]. Cet esprit vindicatif va servir de fil conducteur à Nietzsche pour lire toute l'histoire d'Israël jusqu'à son aboutissement tragique dans la mort du Fils de Dieu. Car cette épopée a quelque chose d'unique en son genre, en tant qu'« histoire typique de la *dénaturation* de toutes les valeurs naturelles » [18]. L'issue de cette dégradation se raconte de deux façons : la mort de Dieu ou la dispersion du peuple juif comme tel.

A l'origine, Israël était un peuple guerrier dont les fonctions sacerdotales n'étaient pas distinctives d'une caste. Le Dieu de ce peuple fort apparaissait comme « l'expression du sentiment de la dignité nationale » [19]. Il incarnait toutes les vertus qui font d'un peuple guerrier une nation victorieuse. Son nom lui-même, Yahweh Sebaoth, Dieu des armées, chantait cette pleine vigueur. Dieu assumait la puissance de son peuple, il était sa volonté de puissance, Dieu était le renvoi de la forte conscience que ce peuple avait de lui-même, à l'image des nobles, des aristocrates.

> Un peuple qui a encore foi en lui-même possède aussi un Dieu qui lui est propre. Il vénère en ce Dieu les conditions qui le rendent victorieux, ses vertus, il projette la sensation de plaisir qu'il se cause à lui-même, le sentiment de puissance dans un être qu'il peut en remercier [20].

La fascination que l'Israël de la période des Juges et des Rois exerce sur Nietzsche se trouve déjà chez Feuerbach. Pour ce dernier, également, Jéhovah est le « sentiment de soi » *[Selbstgefühl]* d'Israël, le « Je d'Israël », dira-t-il [21]. En fêtant son Dieu, Israël se fêtait lui-même. Cette commune analyse peint un tableau idyllique d'une époque heureuse où Israël avait une terre et un chef. Ce peuple, libre et fier,

savait afficher ses différences par rapport aux nations environnantes, et au besoin, les défendre farouchement. Mais la Bible nous présente cette originalité d'Israël comme une conséquence de l'élection divine. C'est parce que Dieu s'est choisi ce peuple, qu'il est nécessairement un peuple différent, un peuple témoin.

Nietzsche inverse donc le sens biblique, en disant que Yahweh est unique parce que le peuple qui l'adore est différent des autres peuples. C'est Israël qui se fait un Dieu sur mesure, à la mesure de ce qu'il est. Cette réévaluation que Nietzsche opère à propos de l'ancien Israël contient une lecture de l'histoire ultérieure de ce peuple.

En effet, les revers militaires et l'anarchie intérieure menacèrent Israël dans sa réalité politique elle-même. Pour se survivre, Israël aurait dû accomplir une métamorphose, se forger un nouveau sentiment national. Le ressentiment l'emporta et on figea le passé dans un stérile conservatisme. Yahweh demeura le Dieu-Roi, bon soldat et juge sévère, mais séparé de ses prémisses : sa puissance réelle, sa grande vigueur guerrière. On spiritualisa les valeurs naturelles, c'est-à-dire on les inversa dans une valorisation de l'impuissance.

> Placés devant la question de l'être ou du non-être, les Juifs ont préféré, avec une clairvoyance inquiétante, l'être *à tout prix* : ce prix était la *falsification* radicale de tout ce qui est nature, naturel, réalité, tant du monde intérieur que du monde extérieur. Ils se barricadèrent contre toutes les conditions qui *permettaient* jusqu'à présent à un peuple de vivre, ils créèrent une idée contraire aux conditions *naturelles*, — ils ont retourné, l'un après l'autre, la religion, le culte, la morale, l'histoire, la psychologie, pour en faire, d'une façon irrémédiable, le *contraire de ce qui était leur valeur naturelle* [22].

La caste sacerdotale se détache ainsi de l'aristocratie guerrière pour la condamner. Impuissants à vaincre, les

prêtres bannissent toute action vigoureuse. La vertu, la noblesse n'est plus l'expression d'une force vitale, d'une bonne santé, mais le résultat d'une spiritualisation des instincts inassouvis [23]. Dégénéré physiologiquement, Israël devient un peuple exclusivement sacerdotal, haineux contre la vie florissante. Le corps, gangrené par la maladie, non seulement ne compte plus dans l'éthique de ce peuple, mais devient la non-valeur par excellence. Animé par le ressentiment, Israël cherche à dominer ses ennemis par un « acte de *vindicte essentiellement spirituel* » [24]. Parce que leur valeur guerrière, leur force vitale étaient tombées à zéro, les Juifs déclarèrent mauvais ce dont ils étaient privés. La force de leurs vainqueurs étant leur malheur, ils en firent le synonyme du mal. Et eux, les impuissants, se proclamèrent les bons, les justes. Voilà comment la morale prend le relais de la bonne santé et opère une radicale transmutation de toutes les valeurs. Elle insinue une subtile confusion entre riche, violent, sensuel et impie, avec pour conséquence l'infamie de ce monde. A l'inverse, l'enseignement des prophètes d'Israël tend à assimiler pauvre, faible avec saint et ami de Dieu [25].

La notion de Dieu subit la même dénaturation : elle se moralise. En Dieu s'incarne l'idéal de cette vie réactive. Ami, protecteur de tout ce qui est sans vie, Dieu proclame heureux le faible, le nécessiteux et condamne éternellement les forts, les puissants. Bref, le Dieu guerrier devient ce qu'est son peuple : un être du ressentiment. L'exaltation de la décadence comme idéal de vie engendre un « amour nouveau ». Cet amour, fruit de la haine, est haine lui-même, à tel point qu'on peut l'appeler « amour-haine ». On ne sait plus si c'est l'amour de la vie réactive qui éclate en haine de tout ce qui est puissant, ou si c'est cette haine qui se transforme en amour du faible. Peu importe du reste, car d'un côté comme de l'autre, le centre de gravité de l'exis-

tence s'est déplacé : non plus l'affirmation de la vie, mais sa négation par le triomphe du ressentiment.

* * *

Or cet amour-haine culmine dans la mort de Dieu en croix. Le Père y sacrifie son Fils pour sanctifier la vie réactive et en faire le lieu de la béatitude, la voie du salut pour l'humanité [26]. Sur la croix, une conception de Dieu meurt, un Dieu pour lequel Nietzsche ne cache pas son admiration, disparaît : Yahweh des Forts, ce Dieu « jeune, dur, altéré de vengeance » [27]. Sur la croix finit de mourir le Dieu de l'Ancien Testament, « parlant au milieu du feu, qui est allé se chercher une nation au milieu d'une autre, par des épreuves, des signes, des prodiges et des combats, à main forte et à bras étendu, et par des grandes terreurs » [28]. Il est vrai que le Dieu-Père était déjà une figure bien dégradée du grand Dieu d'Israël : Il n'était plus qu'un vieillard bonasse, « ressemblant davantage encore à une vieille grand-mère branlante » [29]. Sa mort n'est que le dernier acte d'une longue dégénérescence.

Certes en mourant, il donne naissance à un Fils en qui il croit survivre. Mais ce Fils n'est qu'amour de la vie réactive puisque la paternité est une pratique de la pitié. Lui qui se proclame frère de tous ses compagnons de misère, de faiblesse, peut-on encore l'appeler un Dieu ? Pour Zarathoustra ce Fils unique est l'enfant de l'adultère, puisqu'il n'est pas le fruit de la seule vie divine. Sa génération résulte d'un croisement de vie forte, celle du Dieu des origines, et de vie réactive. Mais le compromis n'est qu'apparent, car tout ce que touche, engendre la vie réactive est abâtardissement. Ce n'est pas le divin qui triomphe dans ce Fils, mais le ressentiment.

Dans son *Essence du christianisme*, Feuerbach analyse

également l'amour-pitié de Dieu. Le devenir-homme-de-Dieu dévoile, manifeste la clémence de Dieu pour l'homme : « L'incarnation était une larme de la pitié divine » [30]. C'est donc bien l'amour que Dieu porte à l'homme, qui le contraint à s'extérioriser. Mais cette sortie de Dieu ponctue l'aliénation de la divinité. L'amour désavoue la divinité comme être séparé de l'homme, comme absolue altérité. Il y a donc bien décadence de Dieu puisque, à la lettre, la divinité tombe dans l'humanité.

Mais pour Feuerbach le devenir-homme de Dieu présuppose le devenir-Dieu de l'homme. Les valeurs se déplacent, mais elles ne changent pas. L'incarnation signifie donc la grandeur de l'homme en tant qu'amour qui oblige Dieu à devenir lui-même amour, c'est-à-dire homme. La pitié de Dieu dévoile ce qu'il y a de grand, de fondamental en l'homme : l'amour. L'incarnation exprime la vraie grandeur de l'homme. On comprend alors que Feuerbach, contrairement à Nietzsche, ne thématise pas la mort de Dieu. Car, pour l'auteur de l'« Essence du Christianisme », la mort de Dieu n'entraîne pas la mort de l'homme, comme ce sera le cas chez Nietzsche : bien au contraire, elle signifie sa vérité suprême, sa divinisation.

Nietzsche continue, en quelque sorte, l'histoire de la mort de Dieu au-delà de la divinisation de l'homme. En arrêtant l'histoire de Dieu trop tôt, c'est-à-dire au temps de l'incarnation, Feuerbach sauve l'homme en lui élaborant un « humanisme athée ». Nietzsche qui n'aime pas les demi-mesures prolonge sa méditation sur l'incarnation. Il la soupçonne de recéler autre chose que l'affirmation de la grandeur de l'homme. Ce soupçon, provocateur d'une nouvelle lecture de la même réalité, confère au propos nietzschéen un sens radicalement nouveau par rapport au discours de Feuerbach.

[1] A. C., 17.
[2] G. S., 343; cf. U. W., II, 1411.
[3] E. H., « Pourquoi je suis une fatalité », 1.
[4] Voir à ce propos Eugen BISER, « *Gott ist tot* », *Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*, München, 1962, pp. 17-62.
[5] Z., I, « De la vertu qui donne », 1.
[6] HÉRACLITE, *Fragments*, 93.
[7] Z., IV, « Hors de service ».
[8] Z., II, « Des miséricordieux ».
[9] Mt 9, 36.
[10] E. H., « Pourquoi je suis si sage », IV.
[11] A. C., 7.
[12] E. H., « Pourquoi j'en sais si long », VIII.
[13] G. M., II, 1.
[14] E. H., « Pourquoi je suis si sage », IV.
[15] A. C., 18.
[16] Z., II, « Des Prêtres ».
[17] G. M., I, 8.
[18] A. C., 25.
[19] *Idem.*
[20] A. C., 16.
[21] L. FEUERBACH, *L'Essence du Christianisme*, 1re part., chap. 10, « La signification de la création dans le judaïsme »; trad. fr., J. P. Osier, Paris, éd. Maspéro, 1968, pp. 250-251.
[22] A. C., 24.
[23] G. M., I, 6.
[24] G. M., I, 7.
[25] B. M., 195.
[26] G. M., I, 8.
[27] Z., IV, « Hors de service ».
[28] Dt 4, 34.
[29] Z., IV, « Hors de service ».
[30] L. FEUERBACH, *op. cit.*, 1re partie, chap. 3.

CHAPITRE VIII

LE DIEU UNIVERSEL

Pour Nietzsche, la première version de la mort de Dieu manifeste la suprême astuce d'Israël, la grande trouvaille de la vie réactive. Ne pouvant plus vaincre ses ennemis par la force, on s'efforce de les contaminer, de les dominer par le bas. Israël, peuple du ressentiment, laisse croire que ce Dieu en croix est son ennemi mortel [1]. Comme si le Fils était d'une autre race, comme s'il venait d'ailleurs, de chez les goyim, les païens. Ce faisant Israël appâte le monde entier et lui fait accepter toutes ses valeurs du ressentiment. Ne pouvant espérer une victoire guerrière, le ressentiment séduit, apitoie, se déclare vaincu pour mieux empoisonner, de l'intérieur, son ennemi : la vie. Sur la croix, Dieu meurt comme Dieu d'Israël, mais renaît en Dieu universel : il cesse d'être juif pour devenir chrétien [2].

Le Dieu juif avait un peuple; il était l'expression de sa puissance, de son indépendance. En devenant chrétien,

Voir notes p. 111.

Dieu perd sa nationalité et endosse une citoyenneté du monde, de tout le monde. De ce fait, il perd ce qui faisait à l'origine ses traits distinctifs, son idiosyncrasie, pour se mettre à la portée de tout le monde. La pitié consomme son œuvre de perversion puisqu'elle égalise Dieu et l'homme. Dieu ne se distingue plus de l'homme dont il assume la condition. Dieu certes *vibre à l'unisson* de l'homme, écrit Nietzsche, mais la tonalité divine n'y est plus : Dieu a perdu sa personnalité [3]. Cette communauté de destin introduit la mort en Dieu sans pour autant donner la vie à l'homme. La promiscuité entre Dieu et l'homme, si prometteuse pourtant, tourne à la tragédie : Dieu perd son identité, mais l'homme ne sait toujours pas qui il est.

En s'universalisant ainsi, Dieu étend incontestablement son champ d'action, son règne. Il peut désormais être reconnu par tous les hommes, admis par tous les peuples, puisqu'il n'est plus représentatif d'une nation. Mais cette reconnaissance ne peut se faire que sur un minimum, qui voisine du zéro. Ce qui faisait auparavant l'originalité et la personnalité de Dieu, c'était le fait d'incarner les vertus d'un peuple, un dieu parmi les dieux. Pour devenir simplement Dieu, sans enracinement national, territorial, force lui est d'incarner le plus petit commun dénominateur d'idéal de tous les peuples.

Ce Fils qui se proclame Dieu, à partir de ce que les hommes ont de commun, c'est-à-dire de banal, de moins distinctif, est un Dieu indifférencié. C'est au prix d'un nivellement qu'il peut se faire admettre de tous, en niant précisément les distances, les distinctions entre les êtres, ce qui en fait des individualités. Il perd en idiosyncrasie ce qu'il gagne en étendue, en nombre. Ce Dieu perd toute mobilité pour devenir « chose en soi » [4], idéal sclérosé de tous les peuples. Tout le monde peut s'y reconnaître, parce que nous sommes tous devenus frères, égaux, mais personne

s'y individualiser : les hiérarchies sont aplaties afin qu'il n'y ait plus qu'un seul troupeau et qu'un seul pasteur.

En perdant sa nationalité, Dieu cesse d'être un Dieu public. Il s'insinue dans la vie privée des gens pour prendre possession des consciences. « Il ne fait que moraliser, il rampe dans la tanière de toutes les morales privées » [5]. Dieu caché, il ne se manifeste plus au-dehors par des actions d'éclat, qui étaient autant de victoires pour son peuple. Il se contente de la bonne intention de ses fidèles, qui sépare le vouloir du pouvoir; il se cantonne dans un rôle strictement moral [6].

Une belle page de Nietzsche nous raconte tout ce que Dieu a perdu en s'universalisant ainsi :

> Autrefois, Dieu n'avait qu'un peuple, son peuple « élu ». Depuis lors, il s'en est allé à l'étranger, tout comme son peuple, il s'est mis à voyager sans plus jamais tenir en place : jusqu'à ce que partout il fût chez lui, le grand cosmopolite, — jusqu'à ce qu'il eût de son côté « le grand nombre » et la moitié du monde. Mais le Dieu du « grand nombre », le démocrate parmi les dieux, ne devint quand même pas un fier Dieu païen : il resta juif, il resta le Dieu des carrefours clandestins, le Dieu des recoins et des lieux obscurs, de tous les quartiers malsains du monde entier. Son royaume universel est, avant comme après, un royaume souterrain, un hôpital, un royaume de ghetto [7].

* * *

Ainsi la mort de Dieu en croix aboutit à moraliser encore plus la divinité, à séparer plus radicalement en l'homme volonté et puissance. A l'inverse de Hegel qui rationalise ce fait chrétien et y voit la possibilité philosophique d'une réconciliation, Nietzsche « ne parie pas sur cette mort. C'est-à-dire : il ne fait pas de cette mort un événement qui posséderait son sens en soi » [8]. La mort du Père est déchéance et conduit à la décadence. Ce thème de la mort de

[1] A. C., 17.
[2] G. S., 343; cf. U. W., II, 1411.
[3] E. H., « Pourquoi je suis une fatalité », 1.
[4] Voir à ce propos Eugen BISER, « *Gott ist tot* », *Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*, München, 1962, pp. 17-62.
[5] Z., I, « De la vertu qui donne », 1.
[6] HÉRACLITE, *Fragments*, 93.
[7] Z., IV, « Hors de service ».
[8] Z., II, « Des miséricordieux ».
[9] Mt 9, 36.
[10] E. H., « Pourquoi je suis si sage », IV.
[11] A. C., 7.
[12] E. H., « Pourquoi j'en sais si long », VIII.
[13] G. M., II, 1.
[14] E. H., « Pourquoi je suis si sage », IV.
[15] A. C., 18.
[16] Z., II, « Des Prêtres ».
[17] G. M., I, 8.
[18] A. C., 25.
[19] *Idem.*
[20] A. C., 16.
[21] L. FEUERBACH, *L'Essence du Christianisme*, 1re part., chap. 10, « La signification de la création dans le judaïsme »; trad. fr., J. P. Osier, Paris, éd. Maspéro, 1968, pp. 250-251.
[22] A. C., 24.
[23] G. M., I, 6.
[24] G. M., I, 7.
[25] B. M., 195.
[26] G. M., I, 8.
[27] Z., IV, « Hors de service ».
[28] Dt 4, 34.
[29] Z., IV, « Hors de service ».
[30] L. FEUERBACH, *op. cit.*, 1re partie, chap. 3.

CHAPITRE VIII

LE DIEU UNIVERSEL

Pour Nietzsche, la première version de la mort de Dieu manifeste la suprême astuce d'Israël, la grande trouvaille de la vie réactive. Ne pouvant plus vaincre ses ennemis par la force, on s'efforce de les contaminer, de les dominer par le bas. Israël, peuple du ressentiment, laisse croire que ce Dieu en croix est son ennemi mortel [1]. Comme si le Fils était d'une autre race, comme s'il venait d'ailleurs, de chez les goyim, les païens. Ce faisant Israël appâte le monde entier et lui fait accepter toutes ses valeurs du ressentiment. Ne pouvant espérer une victoire guerrière, le ressentiment séduit, apitoie, se déclare vaincu pour mieux empoisonner, de l'intérieur, son ennemi : la vie. Sur la croix, Dieu meurt comme Dieu d'Israël, mais renaît en Dieu universel : il cesse d'être juif pour devenir chrétien [2].

Le Dieu juif avait un peuple; il était l'expression de sa puissance, de son indépendance. En devenant chrétien,

Voir notes p. 111.

Dieu perd sa nationalité et endosse une citoyenneté du monde, de tout le monde. De ce fait, il perd ce qui faisait à l'origine ses traits distinctifs, son idiosyncrasie, pour se mettre à la portée de tout le monde. La pitié consomme son œuvre de perversion puisqu'elle égalise Dieu et l'homme. Dieu ne se distingue plus de l'homme dont il assume la condition. Dieu certes *vibre à l'unisson* de l'homme, écrit Nietzsche, mais la tonalité divine n'y est plus : Dieu a perdu sa personnalité [3]. Cette communauté de destin introduit la mort en Dieu sans pour autant donner la vie à l'homme. La promiscuité entre Dieu et l'homme, si prometteuse pourtant, tourne à la tragédie : Dieu perd son identité, mais l'homme ne sait toujours pas qui il est.

En s'universalisant ainsi, Dieu étend incontestablement son champ d'action, son règne. Il peut désormais être reconnu par tous les hommes, admis par tous les peuples, puisqu'il n'est plus représentatif d'une nation. Mais cette reconnaissance ne peut se faire que sur un minimum, qui voisine du zéro. Ce qui faisait auparavant l'originalité et la personnalité de Dieu, c'était le fait d'incarner les vertus d'un peuple, un dieu parmi les dieux. Pour devenir simplement Dieu, sans enracinement national, territorial, force lui est d'incarner le plus petit commun dénominateur d'idéal de tous les peuples.

Ce Fils qui se proclame Dieu, à partir de ce que les hommes ont de commun, c'est-à-dire de banal, de moins distinctif, est un Dieu indifférencié. C'est au prix d'un nivellement qu'il peut se faire admettre de tous, en niant précisément les distances, les distinctions entre les êtres, ce qui en fait des individualités. Il perd en idiosyncrasie ce qu'il gagne en étendue, en nombre. Ce Dieu perd toute mobilité pour devenir « chose en soi » [4], idéal sclérosé de tous les peuples. Tout le monde peut s'y reconnaître, parce que nous sommes tous devenus frères, égaux, mais personne

s'y individualiser : les hiérarchies sont aplaties afin qu'il n'y ait plus qu'un seul troupeau et qu'un seul pasteur.

En perdant sa nationalité, Dieu cesse d'être un Dieu public. Il s'insinue dans la vie privée des gens pour prendre possession des consciences. « Il ne fait que moraliser, il rampe dans la tanière de toutes les morales privées » [5]. Dieu caché, il ne se manifeste plus au-dehors par des actions d'éclat, qui étaient autant de victoires pour son peuple. Il se contente de la bonne intention de ses fidèles, qui sépare le vouloir du pouvoir; il se cantonne dans un rôle strictement moral [6].

Une belle page de Nietzsche nous raconte tout ce que Dieu a perdu en s'universalisant ainsi :

> Autrefois, Dieu n'avait qu'un peuple, son peuple « élu ». Depuis lors, il s'en est allé à l'étranger, tout comme son peuple, il s'est mis à voyager sans plus jamais tenir en place : jusqu'à ce que partout il fût chez lui, le grand cosmopolite, — jusqu'à ce qu'il eût de son côté « le grand nombre » et la moitié du monde. Mais le Dieu du « grand nombre », le démocrate parmi les dieux, ne devint quand même pas un fier Dieu païen : il resta juif, il resta le Dieu des carrefours clandestins, le Dieu des recoins et des lieux obscurs, de tous les quartiers malsains du monde entier. Son royaume universel est, avant comme après, un royaume souterrain, un hôpital, un royaume de ghetto [7].

* * *

Ainsi la mort de Dieu en croix aboutit à moraliser encore plus la divinité, à séparer plus radicalement en l'homme volonté et puissance. A l'inverse de Hegel qui rationalise ce fait chrétien et y voit la possibilité philosophique d'une réconciliation, Nietzsche « ne parie pas sur cette mort. C'est-à-dire : il ne fait pas de cette mort un événement qui posséderait son sens en soi » [8]. La mort du Père est déchéance et conduit à la décadence. Ce thème de la mort de

Dieu, interprété, traduit comme mort du Père, Nietzsche en trouve le lointain écho dans la mythologie grecque. Au cours de l'hiver 1870-1871, Nietzsche élabore un projet de drame, intitulé *Empédocle*. Dans ses notices où perce l'influence de Hölderlin, Nietzsche répercute le lugubre cri du mythe : « Le grand Pan est mort » [9]. Or si Dieu porte le nom de Pan, qu'une étymologie populaire rapproche du grec « pân », c'est qu'il réjouit le cœur de tous les autres dieux. Il est le dieu qui incarne le Tout, l'Univers [10]. Si donc ce dieu universel meurt, c'est que tous les dieux sont mortels. Le jeune Nietzsche entend la même idée dans cette vieille sentence germanique : « tous les dieux doivent mourir » [11].

Au-delà de la mythologie grecque ou germanique, mais non sans rapports avec elle, le romantisme dont on a pu dire que Nietzsche, à cause de son irrationalisme, en était un « enfant » [12], répercute le thème de la mort de Dieu, particularisé dans la version de la mort du Père. Jean Paul notamment, dans un de ses fameux rêves [13], décrit en termes d'apocalypse la mort de Dieu le Père. La disparition du Père creuse un chaos vide. Or Nietzsche a lu Jean Paul. Dans son journal autobiographique, en date du 29 août 1859, il écrira : « La vie de Jean Paul m'a attiré. Je crois que Jean Paul sera, dans mes années de maturité, mon écrivain préféré » [14]. Cette prédiction de jeunesse ne semble pas se réaliser. Il n'en reste pas moins vrai que ce premier contact laissera des traces certaines dans l'œuvre de Nietzsche, nous le verrons.

* * *

Dans la parabole des « prisonniers » [15] Nietzsche nous raconte sa propre version de la mort du Père. Le Dieu-Père, gardien vigilant, juge sévère qui récompense et punit,

est mort subitement. Le Fils se propose de prendre cette difficile succession, mais sur un mode mineur, pourrait-on dire. Il ne veut plus jouer au tyran qui marque de son fer les prisonniers. Au contraire, il les prend en pitié et sera leur libérateur. Mais pour ce faire, il est nécessaire que les prisonniers croient en lui, en sa puissance.

Je suis le Fils du gardien de la prison et je puis tout sur lui. Mais, bien entendu, je ne sauverai que ceux d'entre vous qui *croient* que je suis le fils du gardien de la prison. Que les autres recueillent les fruits de leur incrédulité.

L'originalité de la version nietzschéenne de ce vieux thème de la mort du Dieu-Père réside en ceci : il devient le lieu de naissance à travers laquelle la divinité se survit. Mais cette re-naissance divine a ceci de significatif qu'elle est dépendante d'une foi extérieure. Non plus auto-génération mais substitution. En fait la naissance n'est plus l'œuvre de la vie divine, mais celle d'une croyance. Pour que le Dieu-Père se survive en ce fils, il faut que les prisonniers le proclament Fils de Dieu. Ce dernier puise toute sa divinité de la foi des captifs. Le fils n'est donc pas l'enfant du gardien : il reste de la race des prisonniers. Pour Nietzsche, ce nécessaire appel à la croyance proclame l'impuissance de la vie à se dire et à se faire divine. Elle est le signe, le symptôme clinique de la maladie de la vie.

Celui qui attache à ce que l'on croit en lui une importance telle qu'il garantit le ciel en récompense, écrit-il, et cela à tout homme, même au larron en croix, — celui-là doit avoir souffert d'un terrible doute et avoir enduré toutes les sortes de crucifixions : sinon il n'achèterait pas ses croyants si chers [16].

La pointe de la parabole des prisonniers porte sur la négation de la survie du Dieu-Père dans ce Fils qui meurt en croix. Pour Nietzsche, Dieu est bien mort : il ne survit

que dans l'illusion de ses croyants, entretenue par les prêtres qui enchaînent pour mieux se poser en libérateurs. Ils privent ainsi les prisonniers de toute possibilité de délivrance, mais assoient d'autant mieux leur puissance. Plus profondément Nietzsche veut nous dire que si Dieu meurt, c'est qu'il n'a jamais existé autrement que dans la conscience des hommes. La mort de Dieu en croix, loin de dévoiler cette structure aliénante de la conscience religieuse, l'entretient en lui substituant un autre objet : l'homme haussé au rang divin. On voit alors pourquoi les humanismes athées se donnent la main autour de la mort de Dieu en croix.

Nietzsche, nous l'avons vu, dénonce très vigoureusement cette prétendue liberté qu'apportent tous ces sauveurs, que ce soient les prêtres ou « ces demi-prêtres, les philosophes » [17], créateurs d'au-delà métaphysique. Ce salut se propage sur la base d'un tragique malentendu. Autrefois, Dieu était la foi de l'homme en lui-même; maintenant c'est le manque de foi en soi qui provoque l'appel à une instance extérieure. Si le fils exige d'être cru, c'est qu'il n'a pas foi en lui-même, en sa propre divinité. Dieu n'est plus Dieu, l'homme n'est plus homme; c'est Dieu qui se fait homme et l'homme qui devient Dieu. La confusion est totale; le type du sauveur est proche. Les conditions de son apparition sont réalisées.

* * *

Avec cette divinisation du fils se produit un complet renversement de la notion du divin. A l'origine, Dieu exprime la volonté de puissance d'un peuple, il s'impose à lui comme idéal national, il en fait l'unité en le conduisant à la victoire. En lui, le peuple vénère sa propre puissance; l'homme donne à Dieu sa propre puissance, afin qu'il soit contraint de la vouloir. Dieu n'est autre que le symbole

de la volonté de puissance, ce qui donne à la volonté de vouloir, à la puissance de pouvoir. « Vertu qui donne » [18], qui se donne à elle-même d'être divin, un divin créé par la volonté de puissance.

> Celui qui est riche veut donner; un peuple fier a besoin d'un Dieu, à qui *sacrifier*... La religion, dans ses conditions, est une forme de reconnaissance. On est reconnaissant envers soi-même : voilà pourquoi il faut un Dieu [19].

Engendré par la foi, Dieu devient un être décadent. Car, la foi est le symptôme indiscutable d'une volonté brisée, séparée de ce qu'elle veut. Le divin n'est plus vertu qui donne, mais bien qui reçoit. Le fils reçoit de la foi sa divinité et les prisonniers leur délivrance. Ce fils de Dieu exprime son impuissance à créer le divin et l'impuissance des prisonniers à se libérer eux-mêmes. Alors que la volonté de puissance « constitue le signe distinctif de la souveraineté et de la force » [20], la foi est précisément absence de puissance dans la volonté, elle est volonté indifférenciée. Nietzsche en fait donc l'équivalent de l'instinct du troupeau, qui ne sait plus qu'obéir, n'ayant plus rien à créer [21]. Dieu n'est plus individu, mais commun : il coïncide avec l'étalement du troupeau dans une monotone et plate horizontalité. Et Nietzsche de conclure : « Les maîtres sont abolis, la morale de l'homme du commun triomphe » [22].

Telle est l'issue de la mort de Dieu en croix. La vie réactive y reçoit l'estampille de la divinité, et la divinité s'abîme dans une insondable décadence. Dieu peut s'appeler maintenant le « bon Dieu », car il s'est totalement incarné dans la vie réactive. La vie ne se pose plus comme l'unique critère de toute action bonne, mais bien cette haineuse volonté de la nier. La morale juge la vie, au nom d'un bien et d'un mal, déracinés de leur sous-sol physiologique.

Partout où, d'une façon quelconque, la volonté de puissance diminue, il y a chaque fois un recul physiologique, une *décadence*. La divinité de la *décadence*... devient nécessairement le Dieu de ceux qui sont dans un état de régression physiologique, le Dieu des faibles [23].

A travers ces deux premiers sens de la mort de Dieu, Nietzsche découvre et analyse une lente dégradation de la notion du divin, comme décalque en quelque sorte de l'avilissement de l'homme. Le Dieu des rois d'Israël, Yahweh Sebaoth, était « l'expression du sentiment de puissance, de la joie de soi, de l'espoir de soi » [24]. La mort de Dieu sur la croix fait du Fils le symbole d'une vie impuissante, incapable de se surmonter, de se créer. Dans ce Fils s'inversent toutes les valeurs divines. Il réalise la parfaite antithèse, non pas du Dieu-Père qui était déjà un stade dégradé du divin, mais de Yahweh Sebaoth. La croix consacre le triomphe de ce que Nietzsche appelle les Tchandâlas, sur les races nobles.

Et il en arrive à la conclusion qu'il ne peut y avoir que deux conceptions de la divinité : ou bien incarnation d'une vie ascendante, ou bien refuge de toute vie appauvrie.

En effet, écrit-il, il n'y a pas d'autre alternative pour les dieux : *ou bien* ils sont la volonté de puissance — alors ils seront les dieux d'un peuple —, *ou bien* ils sont l'impuissance de la puissance — et alors ils deviennent nécessairement *bons* [25].

Or, le fils du gardien n'a pas la puissance qui corresponde à sa volonté de sauver. Il ne lui reste plus d'autre alternative qu'une délivrance par la foi.

[1] G. M., I, 8.
[2] A. C., 17.
[3] V. P., III, 62.
[4] A. C., 17.
[5] A. C., 16.
[6] B. M., 32.
[7] A. C., 17.
[8] G. DELEUZE, *op. cit.*, p. 180.
[9] U. W., I, 1330.
[10] Pierre GRIMAL, *Dict. de la mythologie grecque et romaine*, P.U.F., art. « Pan ».
[11] U. W., I, 1.
[12] Ivo FRENZEL, *Nietzsche*, Rowolht, 1966, p. 23. Cf. A. BÉGUIN, *Le Romantisme allemand*, Cahiers du Sud, 1949, Avant-propos.
[13] Jean PAUL, *Siebenkäs*, II, Ertes Blumenstück, Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei.
[14] Sch., III, p. 63.
[15] V. O., 84.
[16] A., 67.
[17] V. P., I, 351.
[18] Z., III, « Des trois maux », 2.
[19] A. C., 16.
[20] G. S., 347.
[21] B. M., 191.
[22] G. M., I, 9.
[23] A. C., 17.
[24] A. C., 25.
[25] A. C., 16.

CHAPITRE IX

LE DIEU SAUVEUR

La mort de Dieu en croix demeure cependant un scandale pour tous ses fidèles. Comment Dieu peut-il mourir, et d'une façon aussi ignominieuse? Il fallait absolument donner un sens à cette étrange fin de Dieu. Il n'était pas possible, au niveau des croyants, de la voir, de la vivre comme une totale dégradation de leur Dieu. Car la mort n'est pas une issue pour Dieu, elle n'est pas une destinée de Dieu. Pour Nietzsche, le christianisme dessine précisément la réponse à « ce terrible point d'interrogation » [1]. Le génial inventeur de la réponse qui consiste à transformer le Fils mourant en sauveur, s'appelle Paul de Tarse. Il s'empare de la mort de Jésus pour la lire comme sacrifice expiatoire.

Le fait, écrit Nietzsche, c'est la mort de Jésus. Reste à l'interpréter... « Cette mort *pourrait* signifier telle ou telle chose », et aussitôt elle est réellement cela. Une hypothèse se démontre par l'*élan* sublime qu'elle communique à son auteur [2].

Voir notes p. 122.

Telle fut l'œuvre de saint Paul.

Nietzsche nous décrit un Paul tourmenté, hanté par l'accomplissement parfait de la Loi. « Il souffrait d'une idée fixe : ou, plus précisément, d'une *question fixe*, sans cesse présente, jamais en repos : qu'en était-il de la *Loi* juive, et surtout de l'*accomplissement de cette Loi* [3] ? » Ce fanatique de la Loi se trouve incapable de l'accomplir. Cette impuissance rentrée grandit en haine totale contre tout ce qui est vie et bonne santé; elle fouette sa « volonté effrénée de domination », constamment tentée de transgresser la Loi. Or, la mort de Jésus, comprise comme totale abolition de la Loi, offre une issue inespérée au tourment infernal de Paul. Il la vit et l'interprète comme l'acte salvifique par excellence. Dieu renaît sous les traits du sauveur.

Ainsi se raconte selon Nietzsche l'histoire de celui qu'il tient pour l'inventeur du christianisme [4]. Histoire qui ressemble étrangement à celle d'un Luther, également tiraillé entre la Loi parfaite et son impossible réalisation. A plusieurs reprises [5], Nietzsche marquera la communauté de destin entre ces deux hommes au point qu'on ne sait plus très bien qui est qui. Le personnage de Paul épouse les traits de Luther et celui-ci, au moment de la Renaissance, refait l'œuvre de Paul : il rétablit l'Église qui, à sa tête, était retournée au paganisme antique, aux valeurs nobles [6].

La simplification réductrice que Nietzsche décèle dans le protestantisme trouve ici son explication. Luther lit la version paulinienne de la mort de Jésus contre l'Église romaine qui s'en était éloignée quelque peu.

* * *

A la suite des disciples de Christian Bauer et de Paul de Lagarde, Nietzsche simplifie l'histoire de l'Église primitive et majore ainsi l'influence de Paul en ce qui concerne

la pénétration chrétienne du monde gréco-romain. Il est certain que le christianisme a pris naissance dans le judaïsme. Mais Nietzsche prétendra que l'universalisme que représente le christianisme par rapport au judaïsme, s'explique par « le caractère *non politique* de la société juive » [7] qui avait renoncé à toute ambition politique. Or, c'est oublier que du temps de Jésus l'attente d'un messie, libérateur de la domination romaine, était très vivante. Le parti zélote exploitera cette aspiration populaire pour fomenter des troubles et révoltes contre Rome [8], celles de 70 et 135 de notre ère n'en étant que les plus importantes.

L'élan missionnaire de Paul sut merveilleusement profiter de la situation exceptionnelle qu'offrait la Diaspora juive. Les voies de pénétration du monde gréco-romain y étaient tracées. Mais, contrairement à ce qu'affirme Nietzsche [9], Paul sut marquer les différences entre christianisme et judaïsme comme en témoigne la crise des « judaïsants » [10]. Paul, selon son expression, « résistera en face » [11] à Céphas qui s'était mis dans son tort en voulant imposer les pratiques de la Loi aux païens convertis. Car, l'Apôtre par excellence est imprégné des deux cultures judéo-chrétienne et gréco-romaine. Il est nécessaire de situer Paul au confluent de ces deux univers, largement opposés, pour mieux comprendre l'interprétation que Nietzsche fera de cette figure exceptionnelle.

Saint Paul est prêtre par toutes les fibres de son être; animé par le ressentiment contre la vie, parce qu'il ne parvient pas à la paix intérieure, il n'aspire qu'à la puissance. Son fol orgueil — celui de la vie réactive — le conduit à diviniser sa volonté de domination. A l'instar de tous les prêtres, il proclame Dieu sa propre volonté [12]. Incapable de donner et de créer, n'étant pas puissant de la volonté de puissance, il chercha à obtenir, à conquérir la domination de l'impuissance, l'ersatz de la vie noble.

A la suite des prêtres juifs, saint Paul récrit toute l'histoire d'Israël et de Jésus. « Ce faux-monnayeur, comme l'appelle Nietzsche, *s'inventa* une histoire du premier christianisme » [13]. Ce crime contre l'histoire, signe du grand crime contre la vie que commet l'instinct sacerdotal de Paul, l'amène à inverser radicalement le sens de l'Évangile, à « escamoter » [14] pratiquement, le terme est de Nietzsche, le personnage de Jésus. D'une joyeuse nouvelle *[euaggelion]*, qui se voulait art de bien mourir, il en fit une mauvaise nouvelle *[dysaggelion]* [15] qui supprime la mort par l'immortalité personnelle. Et Nietzsche appellera saint Paul le « dysangéliste », celui qui fit de Jésus un Sauveur. Sur la croix Dieu n'est pas mort pour ses péchés, mais pour nos péchés. La croix est un sacrifice et Jésus une victime innocente.

* * *

Si Jésus est innocent, c'est donc que l'homme, lui, est coupable. Le renversement est total. Le type du sauveur n'est que la sublimation de la notion de faute, de *Schuld*. Accentuant l'interprétation judaïque d'un Dieu qui récompense et punit, Paul rend l'abîme entre Dieu et l'homme infranchissable puisqu'il y introduit le péché. Il fallait occuper l'espace vide créé par la mort de Dieu. Si cette mort n'a pas de sens au niveau de Dieu même, par rapport à l'homme, elle prend signification d'expiation : Dieu victime. Le type du sauveur ne peut germer que dans une conscience de faute. Cette conscience qui se sent fautive d'elle-même, projette en Dieu sa faute. Le rapport de l'homme en Dieu Sauveur suppose et réengendre constamment une culpabilisation totale.

Pour Nietzsche, le péché — cette machiavélique invention des prêtres — consomme la rupture définitive entre l'homme et sa divinité [16]. Dans sa version salvifique, la divinité

s'identifie à la faute, à la conscience coupable de l'homme. Dieu n'est que la prise de conscience de la totale culpabilité humaine. L'homme, déchu de sa fonction de créateur, n'agit plus qu'au regard du châtiment dû à sa faute. Le sauveur s'insinue dans l'humanité par ce grand mensonge qui consiste précisément « à introduire au fond des choses le mensonge de la récompense et du châtiment » [17]. Le *Dasein* humain, divinisé par sa référence au sauveur, perd toute référence à lui-même pour se perdre, s'évanouir dans la faute prise par Dieu.

On comprend alors que pour Nietzsche, le « péché soit resté jusqu'à présent l'événement capital dans l'histoire de l'âme malade » [18]. Événement capital, car le péché pousse en quelque sorte le ressentiment jusqu'à l'absurde, jusqu'à ce point d'incandescence où il se retourne sur et contre lui-même pour devenir mauvaise conscience. Le prêtre spiritualise, intériorise les instincts inassouvis et ainsi culpabilise l'homme. Car l'homme, le premier, est responsable de sa faute. C'est ma faute, c'est ma faute, avouera le pécheur pour s'attirer les bienfaits du Sauveur [19]. Pour mieux ancrer sa culpabilité et comme pour la graver au fer rouge, l'homme se torture lui-même : il creuse de ses mains l'abîme entre lui, pécheur, et le Dieu très-saint.

Non seulement l'homme malade, mais malade de lui-même et se rendant malade ; la figure du Sauveur surgit de cet « autocrucifiement de l'homme » [20], comme dit Nietzsche. On le voit, le christianisme fait flèche de tout bois. D'un pur malaise physiologique, il conclut au péché grâce à un « tour d'adresse le plus néfaste de l'interprétation religieuse » [21], selon Nietzsche. L'homme malade cherche la cause de sa souffrance en lui-même et l'interprète comme un châtiment de Dieu, dont seul le Dieu Sauveur pourra le délivrer !

A ce niveau, le christianisme atteint une incontestable perfection dans le sadisme. L'homme trouve son bonheur

dans sa propre souffrance, et plus l'homme est malheureux, se rend malheureux, plus s'affirme la nécessité du rédempteur. Une telle perversion est l'œuvre du prêtre et de l'Église. Pour mieux asseoir sa domination, et ainsi devenir le refuge de tous les impuissants, le prêtre empoisonne la blessure. Le Sauveur ne cherche pas à guérir, mais seulement à endormir : le bénéfice est double.

L'Église s'établit comme « une sorte de concentration et d'organisation des malades » [22], ce qui permet aux prêtres d'assouvir leur volonté. Rendant les hommes encore plus malades, l'Église exige un Sauveur. De ce fait, le fils peut continuer à jouer son rôle sans préoccupation de libération effective : il fait croire aux prisonniers qu'ils sont libres; il réconforte, « narcotise » tous les affligés. Le cercle est clos, et l'homme s'enfonce toujours plus dans la décadence.

La figure du Sauveur apparaît ainsi comme le grand libérateur de l'homme. Tel est, selon Nietzsche, « le coup de génie du christianisme » : rendre Dieu indispensable à l'homme qu'il enfonce dans la décadence. En faisant « éclore sur la terre le maximum du sentiment d'obligation » [23], il réduit l'homme à une totale impuissance. Culpabilisé à l'infini, l'homme est convaincu d'une faute irrémissible. Absolument incapable d'expier sa dette envers Dieu, le pécheur n'attend plus rien de lui-même et tout de son Dieu.

> Dieu lui-même s'offrant en sacrifice pour payer les dettes de l'homme, Dieu se payant lui-même, Dieu parvenant seul à libérer l'homme de ce qui, pour l'homme, est devenu irrémissible, le créancier s'offrant pour son débiteur, par *amour* (qui le croirait ?), par amour pour son débiteur [24] !...

* * *

Si avec Heidegger nous admettons que la volonté de puissance est la nature de l'étant, nous comprenons l'être de l'étant comme délivrance de cette puissance. De ce fait

« la volonté n'est pas un « en dehors » de la puissance, mais le commandement dans l'essence de la puissance impérant l'exercice de la puissance » [25]. Cet exercice dévoile l'incessant dépassement et surpassement de la puissance : elle est devenir. C'est le temps qui est ce qui permet à l'être de l'étant de délivrer sa puissance. L'être-dans-le-temps, en tant que dépassement, constitue la voie de la volonté de puissance. Or, la notion de rédemption, parce qu'elle arrête et barre cette voie en accrochant la volonté à un passé, réduit à néant la puissance du vouloir. Ce vouloir, appauvri de sa puissance interne, se projette dans un ailleurs métaphysique. La vie n'est plus volonté de puissance. L'homme n'est plus ce qu'il est, tendu vers l'avenir, seul lieu du salut, vers le sur-homme. La rédemption fausse le rapport à l'avenir. Zarathoustra marche parmi les hommes « comme parmi des fragments et des membres d'hommes » [26].

Pour assurer son salut, l'homme n'a plus qu'à s'unir à ce rédempteur par amour. Il lui faut reconnaître qu'il lui est impossible de faire triompher la vie ici-bas : la volonté n'a plus rien à vouloir. En contrepartie, tout est promis dans un au-delà. La rédemption est la promesse d'une autre vie, avec le Christ ressuscité. La notion de Sauveur exige l'immortalité personnelle, c'est-à-dire le salut dans un autre monde [27]. Mais ce qu'il importe de comprendre, c'est que cette vie promise reste encore et toujours réactive. Elle est le fruit du ressentiment, de la vengeance contre la vie terrestre. Elle n'a d'existence, de consistance, que dans la mesure où celle-ci est dépréciée. Cette contrevérité illumina saint Paul sur le chemin de Damas : pour nier la vie, il faut affirmer une sur-vie.

Il comprit qu'il *avait besoin* de la foi en l'immortalité pour déprécier le monde..., qu'avec l'au-delà *on tue la vie* [28].

En s'emparant ainsi de la mort de Dieu en croix, pour en faire naître un Sauveur, saint Paul

déplace tout simplement, dira Nietzsche, le centre de gravité de toute l'existence *derrière* cette existence — dans le *mensonge* de Jésus ressucité [29].

On décrète que la vie réelle est une existence fausse, déchue, pécheresse, au point d'en faire un châtiment. La vie normale, c'est l'autre vie, celle que promet le Sauveur à tous ceux qui croient en lui, à tous ceux qui sont fatigués du monde [30].

La dénaturation de Dieu est ainsi achevée. Dieu s'identifie à la culpabilisation de l'homme, à la faute. Totalement lié à l'homme, il n'est plus le Dieu qui exalte l'homme mais celui qui incarne sa décadence, qui dégénère l'homme. Dieu devient en-deçà de l'homme. De glorification et d'affirmation de la vie qu'il était, le voici réduit au rôle de Sauveur, « symbole d'un bâton de lassitude, planche de salut pour tous ceux qui se noient » [31]. Cette déchéance du divin entraîne une dévitalisation de la vie; voilà à quoi aboutit, selon Nietzsche, la conception chrétienne de Dieu.

Déclarer la guerre, au nom de Dieu, à la vie, à la nature, à la volonté de vivre! Dieu, la formule pour toutes les calomnies de l'« en-deçà », pour tous les mensonges de l'« au-delà »! Le néant divinisé en Dieu, la volonté de néant sanctifiée [32].

Ce Dieu Sauveur évoque irrésistiblement l'image de la sangsue, qui se nourrit de vie humaine. A la lettre, Dieu devient le non-sens de la vie, celui qui enlève toute raison d'être à cette vie. La survie surgit de l'absence de vie terrestre. La mort de l'homme est donc la condition pour que ce Dieu-là vive.

Cette tragique vérité hante toute l'existence de Nietzsche dont l'athéisme en est la grandiose dénonciation. Détruire le Dieu de la mort de l'homme, ramener le ciel sur la terre et le bonheur dans la vie, c'est redonner à l'homme une nouvelle innocence. Si le type du Dieu Sauveur s'identifie à

la faute *[Schuld]*, le refus de ce Dieu nocif inaugure un état in-nocent *[Un-schuld]*.

L'athéisme libérerait l'humanité, écrit Nietzsche, de tout sentiment d'une obligation *[Schuld]* envers son origine, sa *causa prima*. L'athéisme et une sorte de *seconde innocence [Unschuld]* sont liés l'un à l'autre [33].

L'athéisme de Nietzsche est comme l'acte de naissance de l'homme, d'un homme qui se veut sur-homme.

Le message prophétique de Zarathoustra annonce cette délivrance de l'homme, celle de sa puissance comme dynamisme interne de son vouloir. « Sauver les hommes de leur Sauveur » [34], ainsi s'énonce le programme de la grande délivrance des esprits libres. Bien mieux, Zarathoustra se dresse comme l'« Antisauveur » celui qui renvoie ses disciples, afin qu'ils se trouvent eux-mêmes; celui qui refuse leur foi, afin qu'ils ne croient qu'en eux-mêmes.

Je vous ordonne de me perdre, dit-il à ses disciples, et de vous trouver vous-mêmes; et ce n'est que lorsque vous m'aurez tous renié que je reviendrai parmi vous[...] Je vous aimerai d'un autre amour [35].

Oui, Zarathoustra est bien « le plus pieux de ceux qui ne croient pas en Dieu » [36], comme le définit le dernier pape. Car il redonne à l'homme ce que Dieu lui avait usurpé : la vie, cette vie qui fait de l'homme un Dieu : Dionysos.

[1] A. C., 40.
[2] V. P., I, 415.
[3] A., 68.
[4] A., 68. Le terme exact de Nietzsche est inventeur de la « christianité » [*Christlichkeit*]. Il reprend ici le titre d'un ouvrage de son ami théologien Franz OVERBECK, *Über die Christlichkeit der heutigen Theologie*, paru en 1873. Inspiré par l'historien des religions de l'Orient, Paul de Lagarde, comme par son ami Overbeck, Nietzsche ne lit pas seulement la vie et l'œuvre de saint Paul dans son projet strictement religieux. Il y voit essentiellement un phénomène de civilisation. En Paul de Tarse prend sa source la chrétienté en tant que système théologico-politique.
[5] A., 68, 88.
[6] A. C., 61.
[7] V. P., I, 293.
[8] Actes des Apôtres 5, 34 ss. Voir à ce sujet, Marcel SIMON, *La civilisation de l'Antiquité et le Christianisme*, Paris, Arthaud, 1972, notamment le chap. 2.
[9] V. P., I, 373.
[10] Actes des Apôtres 15.
[11] Épître aux Galates 2, 11.
[12] A. C., 47.
[13] A. C., 42.
[14] V. P., I, 358. Nietzsche utilise ici le verbe *eskamotieren*.
[15] A. C., 42. Nietzsche fait un jeu de mots sur le terme Évangile qui en grec, se dit « eu-aggelion », bonne nouvelle. En remplaçant le préfixe « eu », bon, par celui de « dys », mauvais, il obtient le néologisme « dys-aggelion », mauvaise nouvelle, le contradictoire de l'Évangile.
[16] A. C., 49.
[17] Z., II, « Des vertueux ».
[18] G. M., III, 20.
[19] G. M., II, 21-22.
[20] G. M., II, 23.
[21] G. M., III, 20.
[22] G. M., III, 16.
[23] G. M., II, 20.
[24] G. M., II, 21.
[25] HEIDEGGER, *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1971, tome 2, p. 11.
[26] Z., II, « De la Rédemption ».
[27] V. P., I, 390.
[28] A. C., 58.
[29] A. C., 42.
[30] V. P., I, 405.
[31] A. C., 17.
[32] A. C., 18; cf. 7.
[33] G. M., II, 20.
[34] Z., II, « Des prêtres ».
[35] Z., I, « De la vertu qui donne », 3.
[36] Z., IV, « Hors de service ».

CHAPITRE X

LE DOUBLE MEURTRIER DE DIEU

L'histoire de la mort de Dieu aboutit à diviniser en Dieu le néant, à sanctifier la volonté de néant dans le ressentiment contre la vie. Avec le Dieu Sauveur, la conscience chrétienne devient mauvaise conscience. Le christianisme comme aboutissement et confluent de ces deux perspectives, nous apprend donc que le meurtrier de Dieu n'est autre que l'homme : la vie réactive qui s'est divinisée en Dieu, supprime ce qu'elle a adoré, le témoin gênant. Dieu, pour s'universaliser, puis pour devenir sauveur, avait dû réduire l'homme à l'état de troupeau; il devenait ainsi l'unique pasteur du troupeau humain. Mais, le propre du troupeau est de tout égaliser, de supprimer les hiérarchies. Le troupeau n'a pas besoin de berger. Le Dieu chrétien périt donc par où il a péché : réduction de l'homme à la pitié en le rendant pitoyable. Étrange issue pour une religion que de sécréter son propre athéisme.

Ainsi se raconte l'histoire du plus laid des hommes qui avoue à Zarathoustra être le meurtrier de Dieu.

Et voici comment il expose les mobiles de son acte :

> Sa [Dieu] pitié ne connaissait pas de pudeur, il s'insinuait dans mes replis les plus immondes. Il fallait que mourût ce curieux entre tous les curieux, cet indiscret, ce miséricordieux.
>
> Il m'a sans cesse vu, *moi*; je voulus me venger d'un tel témoin — ou cesser de vivre moi-même.
>
> Le Dieu qui voyait tout, *même l'homme* : ce Dieu devait mourir! l'homme ne *supporte* pas qu'un tel témoin vive [1].

Cette page, tragique par bien des aspects, renvoie irrésistiblement à un passage non moins tragique de la Bible. Le plus hideux des hommes continue en quelque sorte le procès entamé contre Dieu par cet autre homme enlaidi qui s'appelle Job. Dans les deux cas, le regard soupçonneux de Dieu est insupportable à l'homme. Tout se passe comme si l'expérience de Dieu se cristallisait dans un « voyeurisme » dégradant. La parole blasphématoire prononcée par l'homme, tente de briser le lien troublant qui le maintient dans la plus totale dépendance, dans le non-sens de l'inutilité. Il faut que l'homme parle pour échapper à ce regard divin qui précipite dans le silence de la mort. La parole libère parce que l'homme se parle à lui-même et exorcise ses phantasmes de l'angoisse et du désespoir.

> Qu'est-ce donc que l'homme pour en faire si grand cas,
> pour fixer sur lui ton attention,
> pour l'inspecter chaque matin,
> pour le scruter à tout instant?
> Cesseras-tu enfin de me regarder,
> le temps que j'avale ma salive?
> Si j'ai péché, que t'ai-je fait, à toi,
> l'observateur attentif de l'homme?
> Pourquoi m'as-tu pris pour cible,
> pourquoi te suis-je à charge?

Voir notes p. 134.

Ne peux tu tolérer mon offense,
passer sur ma faute ?
Car bientôt je serai couché en terre,
tu me chercheras et je ne serai plus [2].

Pour Job, ce désespoir n'est qu'un moment — le stade de la purification — dans sa redécouverte de Dieu. L'histoire du plus laid des hommes, telle que la raconte Nietzsche, a une autre dimension puisqu'elle se termine par le meurtre de Dieu. La pitié avait déjà étranglé le Dieu ancien pour prendre sa place. Mais cet au-delà restait chargé de toutes les valeurs dites supérieures qui néantisaient la vie. Dieu était mort, mais l'homme avait pris sa place. Or, les hommes supérieurs ne s'étaient pas rendu compte que l'homme continuait à s'identifier au chameau, qui ne sait que s'agenouiller pour mieux se laisser charger. L'homme de la mort de Dieu continue donc à soupirer : « Oui, la vie est lourde à porter » [3]. Voilà pourquoi Nietzsche parlera à ce propos de « nihilisme incomplet » [4] qui caractérise la modernité et rend les problèmes plus aigus. La place, vidée de Dieu, est occupée par autre chose, par de nouveaux idéaux. Parce que cette vie est trop lourde — non pas la vie mais les valeurs étrangères qui la chargent — l'homme ne la supporte plus. La vie réactive ne veut même plus sa propre divinisation. De négatif, le nihilisme devient réactif. Il ne supporte plus les valeurs supérieures, le monde suprasensible. La vie réactive n'admet plus ce « voyeur » gênant qu'est Dieu.

Dieu, en quelque sorte, est pris à son propre piège. Il s'était fait pitié pour s'attirer les hommes à lui; mais les hommes décadents, à leur tour, le récusent : la volonté d'anéantissement seule subsiste. Dieu est mort. Tout est apparence. C'est la grande maladie de l'Europe, cette incroyable paralysie de la volonté « attentive à demeurer bien lisse, ne sachant plus ni affirmer, ni nier, ni commander,

ni détruire »[5]. La fable « monde-vérité » qui remonte à Platon, entonne son cinquième couplet : le pur scepticisme s'empare de l'Europe. La vie dépréciée reste seule dans un monde sans valeurs, où ne retentit que le cri du nihilisme : nada, en vain[6]. Et le plus laid des hommes assume la fonction de chef d'orchestre des hommes supérieurs; c'est à lui que revient l'honneur d'entonner la litanie de l'âne[7].

Et pourtant, avec le plus laid des hommes, c'est encore et toujours le régime de la vie dépréciée. Le monde est réduit à un troupeau sans pasteur, où tous les hommes sont égaux, où chacun veut la même chose. Certes, il n'y a plus de berger, il n'y a plus de Dieu, mais son ombre subsiste toujours. Car une vie, toute d'apparence, d'irréalité, suppose une essence qui la déprécie. Au fond rien n'est changé après la mort de Dieu. La pitié n'est plus en Dieu, mais les hommes en ont fait leur vertu par excellence. Pour Nietzsche,

> que ce soit la pitié d'un Dieu ou la pitié des hommes : la pitié est une offense à la pudeur[8].

* * *

Avec ce meurtrier s'achève donc une certaine histoire de la mort de Dieu. Mais cet achèvement n'est pas fin, aboutissement. Il ne signifie pas conclusion, comme si tout était joué, mais bien un certain retour au commencement. Le plus laid des hommes, parce qu'il ne se comprend et ne se situe qu'en fonction de son meurtre, a besoin de Dieu pour continuer d'exister. Il refuse toute pitié qui prendrait sur elle cet acte qui le lie pour toujours à Dieu. C'est dire que son meurtre est rituel, liturgique. Le récit de la mort de Dieu réactualise la présence de Dieu. D'une certaine façon, la mort n'est pas voulue pour elle-même; elle n'est que la figure annonciatrice d'une résurrection. Il ne faut donc pas se laisser tromper par les gémissements du plus laid des

hommes comme par les accents de triomphe de l'athéisme classique dont il est la figure la plus marquante. Sa culpabilité, qui est celle de la mauvaise conscience, engendre Dieu. Le meurtre de Dieu relève du geste symbolique qui affirme une résurrection.

Le meurtrier de Dieu figure l'homme théorique qui s'incarne en Socrate, le décadent-type. C'est pourquoi le meurtre rituel de Dieu est retour aux origines de la philosophie occidentale qui coïncide avec les origines du nihilisme. Dans *Naissance de la Tragédie* [9], Nietzsche oppose l'homme théorique à l'artiste. Pour l'un comme pour l'autre, la vérité se conçoit comme dé-voilement. Mais l'artiste reste séduit, médusé par ce qui reste « voilé » après l'acte-vérité. Car il pressent derrière tout dévoilement un nouveau voile, comme si la vérité était inépuisable emboîtement de voiles, de masques. Le dévoilement ne réduit pas le mystère, il s'enfonce dans l'épaisse profondeur des choses et inaugure ainsi une nouvelle aventure.

A l'inverse l'homme théorique se complaît dans le « voile rejeté » *[abgeworfene Hülle]*, dans le voile dé-pouillé. Ce qui l'intéresse, c'est ce que le voile laisse tomber en disparaissant. Mais ce voile dé-pouillé devient dépouille puisqu'il ne renferme plus rien de la vie. Il ne signifie plus rien dans la mesure où il n'a plus rien à dévoiler. La vérité ressemble alors à un dépouillement qui s'abîme dans le néant. Le masque se jette comme un hochet inutile, puisqu'il ne renvoie plus à un visage caché qui lui « moulerait » sa signification.

En voulant la vérité toute nue, l'homme théorique détruit la vérité comme dévoilement. Comprenons, puisqu'il s'agit de Socrate et de ses disciples, qu'il la réduit à un savoir logique. Il arrache, détruit le mystère des choses. En violant ainsi le mystère des choses, en ne les laissant pas être elles-mêmes, l'homme théorique enferme la chose dans un savoir

ignorant et se coupe tout chemin dans la vérité des choses. Heidegger nous explique que le laisser-être *[Gelassenheit]* est la condition pour que l'être se manifeste comme déploiement de l'étant et repose l'homme dans son enracinement définitif, dans sa patrie : le mystère [10]. C'est dire que l'homme erre à la recherche d'une présence tant qu'il tient les choses à sa disposition, sous son pouvoir dominateur et violateur. A cette emprise s'oppose le laisser-être comme condition de la manifestation du mystère ainsi que du retour de l'homme à lui-même.

La vérité, appréhendée comme l'étaler d'un dévoilement, conduit au nihilisme puisqu'elle « découvre » le voilement en détruisant le voile. Derrière la vérité il n'y a rien. Dans la mesure où Dieu s'identifie à cette vérité, sa connaissance théorique signifie sa mort. C'est parce qu'il était trop curieux, parce qu'il voulait être savoir total que Dieu est tué par le plus laid des hommes. La connaissance théorique de Dieu supprime son objet dans le moment même de son étalement. Ce Dieu épouse le destin de toutes les métaphysiques. Dès que l'au-delà s'offre au savoir « logique », il se découvre vide, néant, absence de profondeur masquée. Dieu est mort de la mort même de la métaphysique. Ce qui autorise Nietzsche à dire qu'il n'y a plus que sa dé-pouille, son cadavre pour régner sur l'Europe.

* * *

Et pourtant le discours de Nietzsche dit plus que le dépouillement de Dieu. A travers la para-liturgie chrétienne de la mort de Dieu, circule un thème plus grandiose, plus silencieux. Le plus laid des hommes laissait déjà entrevoir l'autre versant de l'annonce nietzschéenne, quand il affirmait de Dieu : « il doit mourir ». La mort de Dieu est voulue expressément par les hommes. Délibérément ils l'ont tué.

Voici que sur la scène nietzschéenne surgit un nouveau personnage qui est le double, l'autre du plus laid des hommes. Les acteurs ne changent pas, le discours se répète et pourtant tout est différent. Le spectacle reste le même, mais il prend une profondeur nouvelle pour ceux qui savent voir. Le sens de la pièce est derrière le jeu grotesque du plus laid des hommes. « Peu de gens, il est vrai, reconnaît Nietzsche, ont la vue assez bonne, la méfiance assez avertie pour percevoir un tel spectacle » [11].

Il faut être fou — *der tolle Mensch* [12], comme Nietzsche l'appelle — pour voir à partir d'ailleurs le même spectacle différent. Seul le bouffon dansant, aux pieds légers, peut prendre l'homme à rebours et dé-placer toute parole de l'homme. Il se voit au-dessous de soi-même [13]. Tout se met en danse, en mouvement. La mort de Dieu devient un meurtre.

> *Nous l'avons tué,...* proclame l'insensé, vous et moi. C'est nous, nous tous qui sommes ses assassins! Mais comment avons-nous fait cela?

Voilà la question essentielle que Nietzsche ne cesse de se poser. Si la mort de Dieu n'est pas une thèse à démontrer, si elle est plus qu'un événement constaté, si elle est meurtre, comment est-il possible que l'homme tue Dieu? Question difficile, insolite même, car elle est l'œuvre du lecteur de Nietzsche lui-même. La mort de Dieu ne se transforme en meurtre que pour celui qui sait poser d'une façon neuve la question de Dieu. Cette question ne peut qu'être le fruit d'une longue et lente méditation qui décompose, pièce par pièce, ce sur quoi porte la contemplation. Il faut du temps, beaucoup de temps pour arriver à la question, le temps du re-tournement, du soupçon radical qui laisse venir la question.

L'étonnement de Nietzsche n'est pas provoqué par

l'absence de Dieu, par la disparition de la foi en lui. Sa méditation porte sur le passage de la mort au meurtre, du nihilisme incomplet à son stade achevé. Sa longue réflexion personnelle l'a conduit à proclamer que la mort de Dieu devait se comprendre comme un meurtre accompli par l'homme. L'événement concerne l'homme qui se détourne de Dieu et non Dieu qui disparaîtrait de la sphère humaine. L'athéisme authentique concerne donc cette conversion qui libère l'esprit, affine la sensibilité pour entendre et percevoir le meurtre dans la mort. En rester au constat de la mort de Dieu, c'est piétiner dans un vestibule et se heurter à une impasse. Difficile pénétration du texte nietzschéen qui conduit chaque lecteur là où il ne voulait pas : se reconnaître meurtrier de Dieu. Le spectateur, serein et distant, se transforme en acteur de tragédie.

* * *

Mais comment passer de la mort au meurtre, de la constatation d'une mort à la volonté de tuer ? On aurait pu croire que l'essentiel résidait dans la prise de conscience du nihilisme, des derniers soubresauts d'une civilisation décadente. Il est vrai que Nietzsche a des pages bouleversantes sur le vide tragique, sur le chaos qui découlent de la mort de Dieu. Mais en ce domaine il ne fait pas œuvre originale. Le mouvement romantique, notamment Jean Paul, avait, avant lui, perçu ce phénomène. Jean Paul répercute l'absence de Dieu dans un univers qui se vide de tout : le cosmos devient chaos et le fils, désespéré, se promène dans ce vide glacial et in-ordonné. Le tragique culmine dans la mort de Dieu-Père qui laisse l'homme orphelin et le plonge dans le désespoir. « Le désespoir, écrit Jean Paul, est le seul athéisme authentique ». Le discours du Christ mort [14], annonçant l'inexistence de Dieu, aboutit à

l'affirmation du néant. L'homme disparaît; il s'inscrit dans le mouvement du nihilisme incomplet : tout est vain. Le réveil de Jean Paul chasse ces phantasmes nocturnes. La réalité ne rejoint pas le rêve.

Quand dans le paragraphe 125 du *Gai Savoir*, Nietzsche énumère les mêmes symptômes cosmiques de la mort de Dieu, il ne conduit pourtant pas au désespoir, au nihilisme. Tranquillement, lucidement, il affirme : « Dieu est mort! Dieu reste mort! et c'est nous qui l'avons tué ». Ce que l'athée libre penseur prenait pour une dissolution du fondement même de ce qui fait le monde de l'homme, Nietzsche le proclame comme l'avènement d'un nouveau monde. La grandeur de cet acte est trop grande pour nous. Ne faut-il pas devenir dieux nous-mêmes pour, simplement, avoir l'air dignes d'elle? L'homme qui se délie du soleil, symbole platonicien de l'Idée des idées, se détache de son origine et de son soutien supra-sensible. Le soleil qui projetait ses ombres dans la caverne de Platon ne forme plus l'horizon qui délimite l'être et le lieu de son déploiement. L'homme n'est plus copie, image de ce modèle, de ce Bien qui faisait fonction d'archétype structurant. Celui qui ose cette conversion, qui s'attaque à cette radicale in-version des valeurs, celui-là, dans le langage nietzschéen, tue Dieu. Le meurtrier de Dieu est celui qui affirme le principe d'une nouvelle valorisation, qui pose un nouveau point de départ à toute valorisation. Si Dieu s'identifie à l'Être, suprême valeur, son meurtrier ne saurait qu'être celui qui invente une nouvelle façon de poser les valeurs, une hiérarchie des valeurs.

* * *

La mort de Dieu s'impose donc comme nécessité. La seule lecture fidèle en est le meurtre. Elle devient ainsi l'accomplissement du nihilisme, sa radicale transmutation.

L'homme, en niant le « monde vrai », se transforme en celui qui valorise et à partir duquel se déploie toute valorisation. Il ne prend pas la place de Dieu, il fait ce que Dieu faisait jadis : il donne valeur, il instaure la valeur comme expression de sa volonté de puissance. En ce sens, il inaugure « un art de penser à la façon de Dieu » [15]. L'homme change ainsi l'histoire, il passe dans une autre histoire qui ne se raconte plus à partir de l'Idéal, de Dieu, mais qui coïncide avec l'homme se créant lui-même. C'est dire que l'homme reste à trouver, à surmonter, à partir de cette perspective nouvelle.

Or, l'homme in-sensé se situe déjà dans cette histoire plus haute. C'est à partir de cet ailleurs, qui est sa folie, qu'il inverse la mort de Dieu en crime et en même temps cherche Dieu en criant après lui. Le nouveau mode de poser les valeurs découvre le meurtre de Dieu comme exigence d'une recherche de Dieu. Un tel langage est dé-placé, il est hors du commun. Il n'est plus dans et de l'ordre de l'Idéal ancien. Mais cet ailleurs du langage dont nous ne connaissons que l'expression délirante ou enivrante, délie les perspectives et redonne aux choses leur innocence originaire.

Étrange destin que celui de cet homme insensé qui esquisse en filigrane celui de Nietzsche lui-même. Il fallait être retourné à l'obscurité maternelle du tombeau, de l'originaire, pour percevoir le meurtre de Dieu comme désir, comme appel de Dieu. C'est dans la nuit que doit cheminer la mort de Dieu, afin que d'elle naisse l'aurore d'un nouveau type d'homme. Nietzsche, s'il est le prophète de l'aurore, chemine dans les ténèbres. L'aurore est son espoir, mais la nuit qui l'enveloppe, sa douleur. Car il sait que la mort de Dieu, loin d'être une conclusion instaure le début d'une longue invention.

La souffrance de Nietzsche porte celle d'un dieu problématique qui s'appelle Dionysos. Non pas que le philosophe s'associe à la passion d'un dieu, mais son déchirement

intérieur enveloppe l'impossible désir de séparer l'aveuglante lumière de la nuit enivrante. Les ténèbres d'où jaillissent toutes les fontaines de la plénitude, de la joie, bouillonnent du désir du philosophe de parler, de discourir. Mais son dieu, pourtant guetté dans la solitude de la nuit, demeure caché au fond du labyrinthe. Même Ariane ne parvient pas à l'arracher aux ténèbres. C'est dire que l'homme doit se faire double, Nietzsche-Zarathoustra, pour rejoindre son double, Dieu-Dionysos. Le déchirement intérieur engendre l'homme à la divinité.

> Il fait nuit : voici que toutes les fontaines jaillissantes parlent plus haut. Et mon âme aussi est une fontaine jaillissante.
>
> Il fait nuit : voici que s'éveillent enfin tous les chants d'amour. Et mon âme aussi est un chant d'amour.
>
> Une inquiétude, inapaisée, est en moi, qui veut élever la voix. Une convoitise d'amour est en moi, qui d'elle-même parle le langage d'amour.
>
> Lumière je suis : Ah, que ne suis-je nuit! Mais telle est ma solitude, d'être ceint de lumière.
>
> Ah, que ne suis-je obscur et nocturne! Comme je voudrais m'allaiter aux seins de la lumière [16].

La religion que Nietzsche dénonce est déjà tombeau, monument funèbre de Dieu. Au-delà il y a la nuit, la mort qui porte ses germes de vie. Mais à l'interrogation de la mort, surtout de la mort de Dieu, nul ne peut répondre, si ce n'est la mort qui ressuscite en vie, si ce n'est celui qui jaillit de la nuit et de l'obscure interrogation. L'obscurité accompagne toujours Dieu. Il est partout ombre de l'homme, ombre dans l'homme. La trop grande clarté de la modernité aveugle; elle sépare l'homme de lui-même, de ses racines divines.

[1] Z., IV, « Le plus laid des hommes ».
[2] Jb 7, 17-21; trad. fr., Bible de Jérusalem.
[3] Z., III, « De l'esprit de lourdeur », 2.
[4] V. P., III, 7.
[5] B. M., 207.
[6] G. M., III, 24.
[7] Z., IV, « Le réveil ».
[8] Z., IV, « Le plus laid des hommes ».
[9] N. T., 15.
[10] M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Pfüllingen, 1959. « Die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis gehören zusammen » (Le laisser-être pour les choses et l'ouverture en faveur du mystère appartiennent l'un à l'autre), p. 26.
[11] G. S., 343.
[12] G. S., 125. Chez Gérard de Nerval aussi un fou annonce la mort de Dieu dans son poème, imité de Jean Paul, *Le Christ aux oliviers*. « Ce fou, cet insensé sublime » annonce partout « la nouvelle » : Dieu n'est pas et sa tragique conséquence pour l'homme : tout est mort. Mais ici la mort n'est pas meurtre et le fou n'est autre que le Christ lui-même. Il s'agit d'une parole divine qui demeure fermée à l'homme. La folie ne signifie pas l'ailleurs de l'homme, mais son incompréhension. L'homme déclare fou ce qu'il ne comprend pas. A comparer les deux récits, on mesure la grande pudeur de Nietzsche.
[13] Z., I, « Lire et écrire ».
[14] Jean PAUL, *Siebenkäs*, *op. cit.*
[15] V. P., III, 627, « eine göttliche Denkweise ».
[16] Dithyrambes à Dionysos, « Le chant de la nuit ».

CHAPITRE XI

FIN DU MONOTHÉISME

Les versions de la mort de Dieu se racontent sous forme de paraboles. Elles n'exposent aucune preuve, elles ne défendent aucune thèse. Puisqu'elles disent une parole qui ne doit pas être prise à la lettre [1], c'est qu'elles font signe. Le signe renvoie à un ailleurs, à quelque chose d'autre. Bien mieux, il crée une distance, une hauteur qui permet de voir dans le lointain, de prendre la vraie mesure des choses.

> Celui qui m'est apparenté par la *hauteur* du vouloir, confesse Nietzsche, celui-là sera en proie à de véritables extases dans la compréhension; car je viens des hauteurs que nul oiseau n'a jamais atteintes, je connais des abîmes où nul pas ne s'est jamais aventuré [2].

Cette hauteur de vue est l'expression de la domination, de la maîtrise. La parabole raconte ce qu'elle a maîtrisé,

Voir notes p. 145.

dévoile la profondeur qui s'étale sous elle et qui étage les choses en une hiérarchie signifiante. Instauration d'un lieu d'où se dit la parole, elle est la distance qui conduit à la compréhension. Loin d'être une simple figure de style, utilisée par hasard, la parabole nietzschéenne libère la parole : elle est parole de l'esprit libre.

> Pour pouvoir parler d'un « idéal », il faut créer une *distance*, et un lieu situé *plus bas ;* en cela le type de « l'esprit libre » esquissé auparavant m'a été d'une grande aide [3].

Si les libres penseurs n'ont rien compris à la mort de Dieu, c'est précisément par manque de distance, de hauteur. Ils étaient trop proches de Dieu, trop préoccupés à le nier. Aveuglés par cette absence-présence, ils n'ont pas saisi la portée de ce grandiose événement. La mort de Dieu n'est pas absence, elle est meurtre, volonté de faire disparaître Dieu.

* * *

Entendue comme parabole, la mort de Dieu devient événement métaphysique ou plus exactement la fin de la métaphysique comme pensée divine. Comment devons-nous comprendre cela ? Une analyse, rapide, superficielle, ferait croire que la métaphysique recouvre une partie de la philosophie, qu'elle est l'instance de la réflexion philosophique qui vient après, qui vient à la fin quand on a parlé de tout. A ce niveau de compréhension, la métaphysique serait le stade ultime de la philosophie, son couronnement en quelque sorte, puisqu'elle saisirait, appréhenderait ce qui échappe aux autres stades de la réflexion. Elle serait bien le dernier lieu de la philosophie où se disent les *ultima verba*, mais elle n'aurait pas la prétention d'être le seul lieu philosophique.

Cette présentation traditionnelle du lieu, du « méta »

de la philosophie dernière est trompeuse. Elle cache l'impérialisme de tout discours métaphysique qui se veut unique et définitif mode de penser à partir d'une instance qui est celle du supra-sensible. Mode *sui generis* de traiter la philosophie, la métaphysique s'instaure « arkê », principe pour poser et résoudre les questions auxquelles s'intéresse la réflexion philosophique. Elle est, à la lettre, l'archétype du penser philosophique puisqu'elle impose un nouveau lieu à partir duquel et dans lequel se fait le questionnement philosophique. Loin d'être le stade ultime de la philosophie, la métaphysique se dresse, à son origine, comme son originaire. Un originaire qui situe le critère de toute philosophie, la rigueur de tout langage, de tout discours dans un au-delà de l'immédiateté de la sensibilité, dans une universalité, posée et non acquise, qui est déclarée vérité.

Ce n'est plus celui qui parle qui instaure la dimension universelle et donc vraie à son dire, mais son discours est universel parce qu'il est répétition, imitation de cette science-vérité. La vérité donne au langage sa rigueur, au discours son sens universel. L'affirmation métaphysique tire son efficacité de sa faculté de répétition, de « simulation » de ce qui est vrai. En se déployant dans une ère de rupture avec le monde, fragmenté, dispersé, de la sensibilité et de la perception, elle acquiert le statut de l'absolu, de l'immuable. Sa vérité est divine. Dieu est le dernier nom de la métaphysique parce qu'en lui se rencontrent et se confondent l'Être et l'Idéal, le Bien et le Vrai.

Kant avait perçu ce sous-sol de la métaphysique. Son analyse le conduira à donner raison à l'empirisme pour qui il n'y a pas de savoir absolu en qui l'homme puisse se reconnaître et se réaliser. Mais il continue à affirmer l'Absolu, même s'il n'est pas de l'ordre du savoir. Nietzsche en quelque sorte poussera à bout la question kantienne et en renouvellera la problématique. Nietzsche le philologue

— celui qui en sait si long et qui écrit de si bons livres — sort du conceptualisme, il quitte le concept pour s'attacher au langage. Avec lui le langage entre directement et par lui-même dans le champ de la pensée.

* * *

Auparavant la réflexion classique tenait compte du langage pour écarter les obstacles qu'il pouvait opposer à sa tâche. Elle se proposait de libérer les mots de leurs contenus silencieux. Ainsi Descartes, grâce au *cogito*, cherche à mettre au jour la pensée comme forme la plus générale de toute pensée, afin d'en maîtriser les erreurs ou les illusions. Dans cette perspective, le langage comme tel est muet, parce que simple véhicule, instrument. Son silence est la condition de la venue du vrai. Le langage a toujours un complément d'objet, il dit quelque chose. Et le poids de la réflexion philosophique portait sur ce complément.

Nietzsche déplace le centre de gravité de la philosophie et pose directement et pour lui-même le problème du langage. Non pas CE qu'on dit, mais ce QUI parle. Ainsi en ce qui concerne la vérité, Nietzsche cherche qui dit la vérité, qui a intérêt à dire la vérité [4]. Le mouvement s'inverse rigoureusement par rapport aux dialogues aporétiques de Platon. Socrate refuse la définition de l'exemple particulier qui commence par « celui qui », pour concentrer sa réflexion sur l'essence transcendante que porte en lui le sujet individuel. Nietzsche condamne une telle réflexion, proprement métaphysique, qui interdit au langage de parler par lui-même. En métaphysique, il n'est que l'écho d'un *logos* étranger qu'il a pour fonction de répercuter.

La raison dans le langage, écrit Nietzsche, ah! quelle vieille femme trompeuse! Je crains bien que nous ne nous débarrassions jamais de Dieu, puisque nous croyons encore à la grammaire [5].

Croire à la grammaire, c'est affirmer que le langage a un sens étranger à celui de son propre développement, de son propre déploiement. C'est le réduire au rôle de masque d'un *logos* qui n'est autre que le *logos* divin. Cette assise divine, comme roc de tout langage, lui confère son unité de sens, indépendamment du dialogue multiple, fragmenté, opposé. La grammaire figure le présupposé divin et enferme le langage dans les convictions comme dans autant de prisons. En faisant retour au langage dans sa pure phénoménalité, Nietzsche retrouve l'homme qui se dit sans arrière-monde divin. La parabole se veut précisément le langage de cet homme, libre par rapport à la grammaire, à la métaphysique, à l'arrière-monde. Langage de tous les esprits libres comme de Jésus de Nazareth, elle fait éclater l'unité factice qui tenait l'homme enfermé dans cet univers de l'au-delà.

Libéré par la mort de Dieu, l'homme est en mesure de commencer l'aventure humaine qui conduit au sur- homme.

De fait, écrit Nietzsche, nous autres philosophes, « libres esprits », apprenant que « l'ancien Dieu est mort », nous nous sentons illuminés comme par une nouvelle aurore; notre cœur déborde de gratitude, d'étonnement, de pressentiment et d'attente; ... voilà qu'enfin, même s'il n'est pas clair, l'horizon, de nouveau, semble libre, voilà qu'enfin nos vaisseaux peuvent repartir, et voguer au-devant de tout péril; toute tentative est repermise au pionnier de la connaissance, la mer, *notre mer*, de nouveau, nous ouvre toutes ses étendues; peut-être même n'y eut-il jamais si pleine mer [6].

Voilà ce que voulait, ce que préparait Nietzsche « lorsque à l'intérieur de son langage, il tuait l'homme et Dieu à la fois, et promettait par là, avec « Le Retour », le scintillement multiple et recommencé des dieux » [7].

* * *

La mort de Dieu, comprise comme affirmation d'une pensée libérée de son unité externe, de son au-delà, signifie la fin du monothéisme en qui coïncident métaphysique et Dieu unique. Le monothéisme aliène le langage d'un contenu silencieux, fixé. La mort de Dieu, comme parabole d'un meurtre, exprime la destruction de cette aliénation et affirme une pensée plurielle. Elle dévoile l'athéisme de Nietzsche.

Le pluralisme est la manière de penser proprement philosophique, inventée par la philosophie, seul garant de la liberté dans l'esprit concret, seul principe d'un violent athéisme [8].

Pour caractériser le monothéisme judéo-chrétien, Nietzsche forge le concept de « monotono-théisme » [9]. Le Dieu unique est monotone. Il s'ennuie d'être un et de réaliser en lui toute perfection. Il ressemble à une momie éternellement figée dans ce qu'elle est. C'est par lassitude que ce Dieu unique invente l'homme, car celui-ci est divertissant dans sa multiplicité, dans sa diversité [10]. Mais cet ennui sera sa mort puisqu'il deviendra pitié. Loin d'être un progrès, une purification de l'idée de Dieu, le monothéisme en exprime au contraire une version dégradée. Pour Nietzsche, la multiplicité, la différenciation constitue l'essence même de la divinité. « N'est-ce pas là précisément la divinité, qu'il y ait des dieux, qu'il n'y ait pas un Dieu » [11]. Le « Shéma Israël » du Deutéronome 6, 4 — affirmation de base du monothéisme juif — est, pour Nietzsche la parole la plus impie qui ait été prononcée. Qu'une telle proposition : « Il n'y a qu'un Dieu ! Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face », ait été dite par un dieu, en dit long sur lui, sur sa dégénérescence. Dans le monothéisme éclate la sénilité de la divinité. « Une vieille barbe coléreuse de dieu, un dieu jaloux s'est oublié à ce point ».

Pour Nietzsche, le divin ne peut qu'être une multiplicité de chemins qu'emprunte l'homme. On trouve quelquefois

dans les écrits de jeunesse de Hegel la présentation du monothéisme comme aliénation globale de Dieu. Il conçoit alors Dieu comme la projection idéale de la scission de l'homme. Pour chaque rupture, un Dieu; autant de ruptures, autant de Dieux. « Les dieux ne sont que les idéaux des scissions individuelles; si tout est séparé, il n'y a qu'un idéal [12] ». Chez Nietzsche, nourri du paganisme antique, le polythéisme reflète l'affirmation, multiple, de l'homme, de ses créations.

Si Dieu incarne la puissance, la grande vigueur de l'homme, cet horizon exige nécessairement la diversification. L'idéal de l'homme, mouvant, fluant, toujours à venir, se conjugue au pluriel. Par son invention multiforme d'idéaux, le polythéisme représente l'expression créatrice de la richesse humaine. Il accompagne, voire même consolide le mouvement ascendant de la vie, en empêchant l'homme de « *baisser au-dessous d'une* moyenne mesure » [13]. Sa plus grande utilité réside dans son symbolisme diversifié.

> L'invention de dieux, de héros... constituait l'inestimable prélude à la justification des aspirations du moi et de la souveraineté de l'individu; la liberté qu'on reconnaissait à tel dieu contre d'autres dieux, on finissait par se l'accorder soi-même contre les lois, les mœurs et contre ses voisins... Le polythéisme avait préfiguré le libertinage *[Freigeisterei]* et la pluralité *[Vielgeisterei]* de la pensée de l'homme : la force de se créer des yeux nouveaux et personnels, et de plus en plus nouveaux et personnels; en sorte que, de tous les animaux, l'homme seul échappe à la fixité des perspectives et des horizons *éternels* [14].

* * *

Le polythéisme nietzschéen se comprend comme religion des esprits libres. Il est donc le stade dépassé de la mythologie ancienne. L'Olympe, lieu de la bienheureuse multi-

plicité, doit se reconquérir sur une pensée monolithique. Libéré du monothéisme métaphysico-religieux, l'esprit se trouve donneur de pensées multiples. Car la liberté se conjugue toujours sur le mode de la pluralité. Le refus nietzschéen du monothéisme ne retourne pas à un polythéisme antique qui contemplerait un spectacle varié que jouerait une multitude de dieux. Comme si la terre humaine répétait, sur un mode mineur, l'éclatante symphonie divine. Avec Nietzsche, l'affirmation concerne l'homme et non les dieux. La pensée, détachée de tous modèles, part à la dérive. Son errance se fait libertine pour celui qui la contemple d'un port d'attache, car elle marque la mise à l'épreuve de tous les chemins de la liberté. Le polythéisme recueille les multiples métamorphoses de cette pensée vagabonde comme autant de dépassements et de surpassements, marqués du sigle de l'affirmation de soi. Les dieux racontent les variations humaines.

Or, le monothéisme brise, sclérose cet élan créateur. Il privilégie un idéal et en fait l'unique avenir de l'homme, il se pose en absolu despote qui nie tout ce qui n'est pas lui-même. Des paraboles du polythéisme qui se miment dans le temps, le monothéisme tire un *credo* gravé dans des tables éternelles. Avec lui, le chant du monde ne se joue plus que sur une corde. La symphonie humaine, dont le polythéisme était une expression, s'achève en monotone unisson. On comprend que pour Nietzsche le monothéisme représente un des plus grands dangers de l'humanité. Par lui, l'humanité est

> menacée de cette fixation prématurée que, pour autant que nous puissions en juger, la plupart des autres espèces animales ont atteinte depuis longtemps; en tant que telles, en effet, toutes croient à un animal unique et à un idéal de leur espèce, et dans leur chair et leur sang se sont définitivement assimilé la moralité des mœurs [15].

Derrière le monothéisme se cache donc une volonté d'être à tout prix, d'être uniforme, immuable. Or, Nietzsche veut résolument instaurer une philosophie du devenir qui récupère l'instabilité des choses. Pour lui, l'être n'est pas, il est à devenir, dans une incessante sélection qui fait de l'Éternel Retour du même, l'avènement du différent comme critère hiérarchique des êtres. L'homme n'est pas une essence mais une tentative dont les jeux ne sont pas faits d'avance; et la philosophie qu'élabore Nietzsche en est la tentation, l'appât qui oblige l'homme à sortir de son repaire, à s'arracher les masques les uns après les autres.

Essayer et interroger, ce fut là ma démarche..., nous avoue Zarathoustra. « Voilà quel est à présent *mon* chemin, — où est le vôtre ? » répondais-je à ceux qui me demandaient « le chemin ». Car *le* chemin n'existe pas [16].

Il n'y a que des « chemins qui ne mènent nulle part ». Mais ceux-là seuls permettent à la vie d'advenir, à l'homme de se trouver. Or, le monothéisme judéo-chrétien est une voie à sens unique, pour une vie réactive. Fruit du ressentiment, il ressemble, dira Nietzsche, à

cet hybride édifice de décombres, né de zéro, d'une idée et d'une contradiction, où tous les instincts de *décadence*, toutes les lâchetés et toutes les fatigues de l'âme trouvent leur sanction ! [17].

Les multiples désignations du divin qu'opère le polythéisme n'ont pas pour but de fractionner la divinité. Elles montrent que toute affirmation de Dieu est inséparable de celui qui la prononce, de ce qu'il devient sous la conduite de cette parole dite. Cette appellation multiforme demeure en l'homme comme ferment qui fait éclater toute vue uniforme. Le perspectivisme nietzschéen invite à séparer Dieu du divin. Dieu, en quelque sorte, dans son identification à la métaphysique, ne peut qu'être unique : point de convergence, nécessairement extérieur, qui aliène l'homme.

Le divin, dans son scintillement infini, inaugure un mode proprement libérateur du vivre humain. Il exprime une dimension de la vie humaine dont le spécifique est d'être toujours à dépasser. Espoir apparemment insensé d'un divin sans Dieu, et pourtant soutenable du haut de cette nouvelle histoire où le meurtrier de Dieu est aussi celui qui cherche le plus passionnément Dieu.

> Toi qui as regardé l'homme, écrit Nietzsche,
> Aussi Dieu que mouton — :
> En l'homme *déchirer* Dieu
> Comme en l'homme le mouton,
> Et, tout en déchirant, *rire* —
>
> *
>
> *Voilà, voilà* ta béatitude!
> Béatitude de panthère et d'aigle!
> Béatitude de poète et de bouffon [18]!

La mort du Dieu unique préfigure donc l'aurore de l'homme car il libère le monde de l'infinité d'interprétations qu'il renferme. Le perspectivisme de Nietzsche exige la suppression du monothéisme essentialiste. Le monde est libéré de son unicité de sens arbitraire : il reste ouvert à toutes les évaluations que l'homme pourra lui imposer. Les choses retrouvent leur instabilité fondamentale et les êtres aux pieds légers dansent jusqu'à midi, minuit, l'heure de la transmutation des valeurs. Le perspectivisme est bien « la grande délivrance de la souffrance et l'allègement de la vie » [19]. D'une vie qui s'incise elle-même en « rassemblant et en unissant en une seule chose ce qui était fragment et énigme et cruel hasard » [20], mais d'une vie dont le sens reste toujours provisoire et fragmentaire. La mort de Dieu en libérant l'envers des choses, permet à l'homme d'être de nouveau saisi par le « grand frisson » de la vie.

[1] A. C., 32. Nous essayons de rendre ainsi la phrase nietzschéenne : « dass kein Wort wörtlich genommen wird ».
[2] E. H., « Pourquoi j'écris de si bons livres », 3.
[3] Lettre à Peter Gast, du 20 juillet 1886.
[4] G. S., 344.
[5] C. I., « La « Raison » dans la philosophie », 5.
[6] G. S., 343.
[7] Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 317-318.
[8] G. DELEUZE, *op. cit.*, p. 4.
[9] A. C., 19; C. I., « La « Raison » dans la philosophie », 1.
[10] A. C., 14; 48.
[11] Z., III, « Des Transfuges », 2.
[12] HEGEL, *L'esprit du christianisme et son destin*, trad. fr., J. Martin, Paris, 1948, p. 160.
[13] G. S., 12 (227).
[14] G. S., 143.
[15] G. S., 143.
[16] Z., III, « De l'esprit de lourdeur », 2.
[17] A. C., 19.
[18] Z., IV, « Le chant de la mélancolie », 3.
[19] Z., II, « Sur les îles bienheureuses ».
[20] Z., II, « De la rédemption ».

CHAPITRE XII

DIEU
PAR-DELÀ LE BIEN ET LE MAL

Quelle que soit la perspective à partir de laquelle nous analysions la mort de Dieu, nous arrivons toujours à la même conclusion qu'elle est exigence de création. L'esprit de tolérance que Nietzsche oppose au fanatisme militant, la pensée plurielle au monothéisme monotone, sont invitation à la création de nouveaux dieux, au dépassement de l'homme. La mort de Dieu doit être dépassement et victoire sur soi-même, sinon elle confirme notre perte [1]. Si pendant les deux millénaires qui ont vu le règne du christianisme sur l'Europe, Dieu a été le sens, la fin de l'homme et du monde, on conçoit que sa mort signifie la suppression de tout sens. Pour que l'homme ne s'abîme pas dans le néant, dans le nihilisme issu de la mort de Dieu, il faut qu'il crée, qu'il invente. Une fois de plus, nous voyons que l'athéisme en tant que thématisation de la mort de Dieu, relève de la catégorie a priori d'une pensée libre, créatrice, et non sa conséquence.

Voir notes p. 158.

la secrète énergie qui anime cette vision morale : le ressentiment, la vengeance contre la vie. Son livre — le plus profond que possède l'humanité, dira Nietzsche [7], — contient l'*Umdeutung*, la transmutation radicale du message zoroastrien : non plus le Bien et le Mal, mais la création de formes toujours nouvelles comme rouage dans le jeu du monde.

* * *

Le christianisme hérite donc de cette antique vision du monde et lui donne comme ultime garant le Dieu créateur qui commande à l'homme ce qu'il doit faire. L'homme n'est plus libre, il est dépendant. L'esprit soumis qui ne veut pas sa propre volonté, mais la volonté de Dieu, vénère tout ce qui lui est étranger et supporte patiemment les plus lourds fardeaux. La première métamorphose nietzschéenne qui ouvre le livre de Zarathoustra, dépeint l'esprit soumis sous les traits du très pesant chameau. Le « Tu dois » moral, que ce soit dans sa version religieuse ou sécularisée, se substitue à la vie et la sépare d'elle-même. La vie humaine n'a pas à inventer ses propres valeurs, mais à obéir à un Bien étranger, déclaré volonté de Dieu, comme si une secrète finalité était inscrite dans l'homme, qui n'aurait plus qu'à en remplir le pointillé. Le christianisme interprète l'histoire humaine en fonction d'une providence divine. L'homme n'est plus l'acteur de son propre drame, il joue une pièce écrite par et pour un autre [8]. Il se trouve ainsi réduit en esclavage, aliéné par un ordre moral préexistant.

Que signifie l'« ordre moral » ? se demande Nietzsche. Qu'il existe une fois pour toutes une volonté de Dieu, qui décide tout ce que l'homme doit faire ou ne pas faire ; que la valeur d'un peuple ou d'un individu se mesure selon que l'on obéit plus ou moins à la volonté de Dieu ; que, dans la destinée d'un peuple ou

d'un individu, la volonté de Dieu se montre dominante, c'est-à-dire qu'elle punit ou récompense, selon le degré d'obéissance [9].

L'homme est devenu totalement étranger à lui-même; il est domestiqué, dira Nietzsche. Comment pourrait-il être créateur, puisqu'il n'est plus maître? Car, seule la pensée « maîtresse » peut façonner des formes nouvelles. Par la morale le vouloir humain est vidé de sa propre puissance. Une intentionnalité étrangère le guide vers une fin extérieure. Le versant chrétien de la morale dualiste se spécifie dans cette substitution de vouloir. En posant à l'origine de tout une volonté créatrice, la théologie chrétienne fixe l'eschaton de tout vouloir. K. Löwith a raison d'écrire que « ce qui est décisif pour toute la pensée biblique, ce n'est pas le rapport de l'homme à un monde déjà existant, mais bien plutôt le rapport de la volonté de Dieu à la volonté humaine » [10]. L'homme est créé pour Dieu, pour accomplir sa volonté. Le péché, c'est l'affirmation d'un vouloir propre. Tout se passe comme si la « volonté propre » était la marque spécifique de la divinité. Vous serez comme des dieux, murmure le serpent à Adam et à Ève, dès que votre vouloir sera différent de celui de Dieu. Le vrai problème n'est pas de savoir si l'homme trouve sa réalisation en Dieu; ce qui fait question, ce à quoi Nietzsche a été très sensible, c'est ce vouloir étranger qui se nourrit de la liberté de l'homme.

La mort de Dieu, comme ultime libération de l'homme, annonce le principe d'une volonté qui, dans l'homme, se veut elle-même. Elle situe le philosophe nouveau par-delà cet ordre moral, *par-delà le Bien et le Mal* selon la formule célèbre de Nietzsche. Elle libère en l'homme ce qu'il est lui-même : celui qui pose des valeurs, celui qui évalue à partir de lui-même, à partir de sa vie. Certes au niveau de la compréhension, la vie n'est pas un concept comme les autres. Elle est cependant un « réel », un « lieu » où affleurent

toutes les contradictions et les espérances. On pourrait presque dire qu'elle est une catégorie « utopique », dans la mesure où elle n'est attachée à aucune conceptualisation, à aucune rationalité.

Triomphe de l'irrationnel, affirmation du désir, tel apparaît ce « lieu » de la vie, central dans l'œuvre de Nietzsche. L'utopie consiste précisément à vouloir son désir, alors que le réalisme, la réalité, commande qu'on le fasse mourir à chaque instant. Freud est pris en défaut ici, car le principe de plaisir se pose comme plus fondamental que celui de réalité. L'utopie devient synonyme du pouvoir de la vie qui se réalise dans le désir. Or, le désir, comme la vie, peut être réprimé, recouvert, détourné, mais jamais détruit. Cette irréductible force d'affirmation de la vie s'appelle, chez Nietzsche, volonté de puissance [11]. Le désir de vie incarne une puissance qui donne, qui se donne des expressions, des formes.

* * *

Or, la morale, en tant qu'elle impose des formes a priori, empêche la vie de réaliser son désir. La vie n'est plus explosion, affirmation de forces, elle est référence soumise à un modèle. Il n'y a plus de place pour l'utopie, puisque seul le réalisme régularise la vie. La grammaire triomphe dans l'affirmation de la morale, essence substantielle qui fixe la valeur de son attribut qu'est la vie. Cette inversion aboutit à confondre l'effet avec la cause. La morale prétend que pour être heureux, vertueux, il faut accomplir telle ou telle action, comme si la réalisation de soi supposait le détour par une extériorité valorisante de ses actions. En dictant ses impératifs, la morale chrétienne exige de l'homme une obéissance aveugle à des évaluations venant d'un ciel religieux ou d'un au-delà métaphysique.

Nietzsche, en retrouvant la ligne ascendante de la vie,

remet sur pied la causalité, d'où découle selon lui une morale authentique. Pour poser des actes bons, vertueux, il faut être bon, vertueux; seul le méchant est capable d'actes mauvais. Voilà pourquoi, à celui qui lui pose cette question

« Que faut-il que je fasse pour devenir bienheureux ? », Nietzsche répond : « Je n'en sais rien, mais je te dis : sois bienheureux et fais ensuite ce qui te plaît » [12].

L'inversion, qui retrouve la perspective augustinienne, est radicale. Auparavant nous avions un système de valeurs qui, par le biais de la religion ou de la métaphysique, s'imposait à l'homme, qui, de ce fait, n'occupait plus une position centrale. Nietzsche replace l'homme au centre de l'univers. Dieu n'est plus la vérité de l'homme; il n'y a que l'homme et l'homme seul qui puisse parler de lui-même, et la moralité consistera à trouver son propre langage. Car la vie honore tout ce qu'elle trouve en soi, elle en fait son bien. Elle est donc foncièrement « immorale » au sens traditionnel du mot, puisqu'elle n'obéit à aucune norme extérieure. La véritable morale pour Nietzsche « consiste dans la glorification de soi-même » [13]. Mais cette coïncidence de soi à soi dont Nietzsche fait le critère de la moralité, n'est pas à comprendre dans un sens de facilité, mais dans une sorte d'égoïsme supérieur, transparent, où la béatitude — la grande santé de la vie — sanctifie tous les désirs. La morale représente alors « l'expression des conditions de vie et de développement d'un peuple, son instinct vital le plus simple » [14].

Ainsi, dans l'univers nietzschéen, la morale devient une « symptomatologie », le langage des signes de la bonne santé, de la vie noble, ou bien de la dégénérescence physiologique, de la vie décadente [15]. Le moraliste se voit donc retiré son rôle de juge, il est clinicien expérimenté qui donne un diagnostic, qui trouve un sens. Mais ce diagnostic ne se

fait plus en fonction d'une vérité extra-humaine, qu'elle soit religieuse ou métaphysique. Loin d'être reconnaissance d'un sens ultime, l'exégèse nietzschéenne se veut puissance de métamorphoses, invention de masques. Car le monde n'est pas un état de fait qu'il n'y aurait qu'à dévoiler et dont la vérité serait le dévoilement. Il est une invention, « il est fluide, c'est un devenir, une erreur sans cesse mouvante qui n'approche jamais de la vérité, car il n'y a pas de « vérité » [16]. Tout est affaire de *Rangordnung*, de mise en ordre, de hiérarchisation des valeurs.

* * *

La réflexion de Nietzsche veut nous montrer que la morale traditionnelle, même vécue par des libres penseurs, reste chrétienne et que, par conséquent le véritable athéisme doit se situer par-delà le Bien et le Mal, ces catégories de la vie réactive, pour retourner aux sources de la vie où l'on rencontre le bon et le mauvais [17]. Mais d'autre part, ce retour aux sources, par-delà la sécularisation morale de Dieu, nous apprend que le règne de la morale est une dégénérescence de l'idée de Dieu, liée à la décadence même de l'homme. En ce sens, Nietzsche peut affirmer que « c'est la théologie qui a étouffé Dieu, et la moralité, la morale » [18]. A travers les différents sens de la mort de Dieu, Nietzsche nous montre à quel appauvrissement la notion de Dieu en est arrivée. Cet appauvrissement est par lui-même une réfutation de ce Dieu moral, de ce Dieu chrétien.

Mais Nietzsche prend soin de nous avertir que la mort de ce Dieu moral n'est pas le refus de toute divinité. Par-delà la négation de ce Dieu ancien, Zarathoustra attend la naissance d'un Dieu nouveau [19], un

Dieu conçu comme l'affranchissement à l'égard de la morale, concentrant en lui toute la plénitude des antinomies vitales, les

rachetant, les *justifiant* par son martyre divin : Dieu conçu comme au-delà, comme au-dessus de cette misérable morale de mendiants, celle du bien et du mal [20].

Tout se passe comme si l'athéisme nietzschéen était un grandiose effort pour dissocier le divin de toute entreprise morale et une participation à la création de ce Dieu nouveau auquel aspire Zarathoustra.

Vous dites, confie Nietzsche aux libres penseurs, que Dieu se décompose en lui-même. Mais il ne fait que se peler : il dépouille sa peau morale! Et bientôt vous le reverrez : par-delà le Bien et le Mal [21].

L'œuvre de Nietzsche témoigne d'une recherche passionnée du divin. Certes Zarathoustra a brisé les vieilles tables de la croyance; il s'est assis sur les tombeaux des dieux morts. Mais sa colère dévastatrice était animée du désir de l'éternité, dont, du reste, il n'a jamais goûté le repos.

Jamais encore je n'ai trouvé la femme de qui je voudrais avoir des enfants, si ce n'est cette femme que j'aime : car je t'aime ô éternité [22].

Gardons-nous cependant de conclure rapidement que Nietzsche « s'attaque au Dieu moral, et que s'il met en question l'idée de Dieu, c'est du point de vue d'une morale qu'il refuse » [23]. Comme si au-delà de la négation, Nietzsche retrouvait le Dieu chrétien, lesté de sa cagoule morale. A ce stade de notre analyse, rien ne nous permet d'interpréter ainsi l'entreprise nietzschéenne. Les différentes versions de la mort de Dieu renvoient à une critique systématique, radicale de l'idée de Dieu, notamment du Dieu chrétien. La réflexion de Nietzsche ne saurait se lire, à l'instar des humanismes athées du XIXe siècle, comme une simple volonté

de purification. L'auteur de *L'Antéchrist* ne démystifie pas seulement, il prononce un refus. C'est dire que sa négation de Dieu a une essence spécifique, qu'elle se constitue en problématique philosophique qui s'interroge sur l'affirmation de Dieu comme telle, au-delà de ses expressions toujours anthropomorphiques. La réduction éidétique manifeste la vraie question religieuse, celle que Nietzsche se pose et à laquelle nous ne pouvons encore répondre. Dieu est-il la nécessaire vénération de l'homme ou une nouveauté radicale dans l'expérience humaine ?

> Au fond, confie Nietzsche dans un fragment tardif de 1887, c'est seulement le Dieu moral qui a été vaincu. Imaginer un Dieu qui serait situé « par-delà le bien et le mal », cela aurait-il encore un sens ? [24].

Il ne suffit donc pas de supprimer la morale, comme si elle n'était qu'un faux attribut de la divinité, pour retrouver le Dieu nietzschéen. Car, en christianisme, morale et religion ont fini par s'identifier dans le Dieu Sauveur. Refuser l'un, c'est entraîner la mort de l'autre. Si la morale n'est qu'une interprétation fausse des phénomènes, peut-être en va-t-il de même pour Dieu comme lecture erronée de la vie de l'homme. « De même que nous n'avons plus besoin de la morale, nous n'avons plus besoin de la religion » [25]. Quand l'identification est totale, il n'est plus possible de séparer, de marquer la différence, à partir d'une distance. Entre religion et morale, il n'y a plus de distance. Force est donc de créer autre chose pour anéantir ce que l'on ne peut plus distinguer. Dans la perspective de Nietzsche, il n'y a de négation, de destruction que celles de la création. Son antichristianisme n'est pas athéisme vulgaire, mais projet, essai de dépassement. Nier Dieu, c'est affirmer le divin. Refuser le christianisme oblige à faire l'expérience d'une religion différente. La philosophie de Nietzsche peut

se comprendre comme l'expérimentation d'une signification « divine » de la vie humaine. L'homme est-il capable de cette vérité ? A-t-il la puissance correspondante à cette tentative *[Versuch]* qui est la dernière, la plus sublime tentation *[Versuchung]* ?

En libérant les sens du monde, Nietzsche délivre également le divin de ses idoles, de ses expressions morales ou religieuses. Il redonne à la divinité sa mobilité créatrice. Il importe donc de voir quel rapport le divin entretient avec toutes ses manifestations : les religions, et déterminer en particulier quelle parenté existe — si du moins il en existe une — entre le christianisme, entre Jésus de Nazareth et le divin.

[1] U. W., II, 922.
[2] G. M., II, 24.
[3] V. P., III, 11.
[4] A. C., 5.
[5] E. H., « Pourquoi je suis une fatalité », 3.
[6] Cité par Jacques CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, tome 1, « La pensée Antique », Paris, Flammarion, 1955, p. 38.
[7] C. I., « Flâneries inactuelles », 51.
[8] G. S., 357.
[9] A. C., 26.
[10] Karl LÖWITH, « Nietzsche et sa tentative de récupération », in *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, Philosophie VI, Paris, éd. de Minuit, 1967, p. 61.
[11] V. P., II, 146.
[12] U. W., II, 576.
[13] B. M., 260.
[14] A. C., 25.
[15] C. I., « Ceux qui veulent rendre l'humanité meilleure », 1.
[16] V. P., II, 167.
[17] G. M., I, 17.
[18] U. W., II, 948.
[19] Z., IV, « Le chant de la mélancolie », 1.
[20] V. P., III, 482.
[21] V. P., IV, 407.
[22] Z., III, « Les sept sceaux ».
[23] J. GRANIER, *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, *op. cit.*, p. 35.
[24] V. P., III, 8.
[25] V. P., IV, 582.

TROISIÈME PARTIE

RELIGION ET DIVIN

*Ce n'est qu'après la mort de la religion que l'*invention du divin *pourra reprendre toute sa luxuriance.*

V. P., IV, 581.

CHAPITRE XIII

DU CHRISTIANISME À JÉSUS

A travers l'histoire de la mort de Dieu, Nietzsche opère une critique radicale du judéo-christianisme qu'il tient pour perversion de toutes les valeurs de la vie. Il distingue cependant ce Dieu chrétien qui domine l'Europe, de la notion même du divin. Dans son refus d'un Dieu personnel *[Gott]*, nous devons sentir une recherche du divin *[göttlich]* à l'état pur : faire l'expérience d'une pure possibilité du divin, sans cultes ni dogmes. Comme si le divin ne définissait pas une sphère spécifique, ne caractérisait plus une catégorie différentielle, mais signifiait une pratique, une expérience humaine.

Que nous ne retrouvions Dieu, ni dans l'histoire, ni dans la nature, remarque Nietzsche, ce n'est pas cela qui nous sépare *[abscheiden]* — au contraire, c'est de ne pas éprouver le sentiment du divin à l'égard de ce qui est honoré comme Dieu, de trouver cela pitoyable, absurde, nuisible, d'y voir non seulement une erreur, mais un *attentat à la vie*... Nous nions Dieu en tant que Dieu... Si l'on nous *démontrait* ce Dieu des chrétiens, nous y

croirions encore moins. En formule : *deus, qualem Paulus creavit, dei negatio* [1].

Puisque le christianisme, notamment dans sa version paulinienne, est une réduction, sinon une négation du divin, Nietzsche entreprend de le dépasser pour retrouver celui dont il se réclame : Jésus de Nazareth. Car, malgré l'interprétation chrétienne, « le type psychologique du Galiléen est encore reconnaissable » [2]. A condition de savoir lire les Évangiles.

* * *

Le problème des Évangiles, de leur interprétation est un des événements majeurs de l'histoire religieuse du XIXe siècle. Certes, dès la Renaissance, des historiens avaient mis en doute la chronologie biblique en la comparant notamment aux chronologies égyptiennes et chinoises qui repoussaient l'origine du monde dans un passé beaucoup plus lointain. A cette critique externe, un Spinoza, mais surtout un Richard Simon ajouteront une étude philologique du texte lui-même. Avec l'auteur de *L'Histoire critique du vieux Testament* (1678), l'exégèse biblique atteint une certaine rigueur. Elle prend conscience de sa force mais aussi de ses devoirs. La science profane refuse de reconnaître l'autorité sacrée comme critère de compréhension du texte, tout en admettant du reste, du moins chez Richard Simon, le caractère inspiré des textes jusque dans leurs remaniements successifs [3].

Au XIXe siècle, l'exégèse concentrera ses efforts sur le Nouveau Testament et sur la personne de Jésus. Le progrès des sciences historiques, notamment en matière de religions comparées, pose d'une façon nouvelle le problème de

Voir notes p. 172.

l'origine du christianisme. L'histoire, en situant la religion chrétienne dans son milieu d'origine, s'attaque directement au dogmatisme des Écritures ou du moins à ce qui est tenu pour tel. Le christianisme se voit ainsi ébranlé dans son acte fondateur, dans ce qu'il croyait être le spécifique de son fondement : l'universalité et l'exclusivisme de son message. Pour parer cette mise en cause, les églises chrétiennes, issues de la Réforme, se mirent à confronter l'Écriture Sainte avec son environnement historique, et marquer ainsi ce qui relevait de l'histoire et ce qui appartenait au domaine de la foi.

La recherche se développa dans le monde protestant allemand et plus particulièrement dans ce que l'on appelle « l'école libérale » [4] dont le chef de file était F.-D. Schleiermacher. Il importe de situer ce renouveau théologique du XIXe siècle pour mieux comprendre la portée de la réflexion et de la critique de Nietzsche. En 1835 paraît une *Vie de Jésus* qui se voulait *examen critique de son histoire*. Le retentissement en fut très grand. L'auteur, David-Frédéric Strauss, avait suivi à Berlin les cours de Schleiermacher et de Hegel. Rejetant dos à dos les supranaturalistes qui ne voyaient le christianisme que sous l'optique de la foi et les théologiens rationalistes, du genre de Paulus, qui jugent tout au nom d'une rationalité, Strauss se propose un double objectif. Soumettre d'abord la vie de Jésus à une critique historique rigoureuse. Dans ce premier moment, il s'agit de séparer histoire et foi.

Mais Strauss ne veut pas détruire la foi au nom de l'histoire. Bien au contraire, l'histoire dédouane la foi puisqu'elle la purifie des contingences relatives à une époque. Mis en doute par l'histoire, le donné chrétien, dira Strauss, se replie dans l'âme croyante où il n'existe plus comme simple histoire, mais comme histoire réfléchie sur elle-même, c'est-à-dire comme dogme et confession. Le christianisme retrouve ainsi les vérités éternelles dont il n'est qu'une

expression particulière. L'histoire joue le rôle de support par rapport à l'idée. Histoire imaginée pour dire l'idée : nous sommes en présence du mythe; événements historiques qui incarnent l'idée : la vie réelle de Jésus de Nazareth.

> La première communauté chrétienne, écrit Strauss, forma mythiquement l'histoire de son fondateur; mais elle en avait l'impression vivante, l'idée originelle, et par conséquent elle a représenté, quoique sous une forme non historique, la véritable signification de l'idée du Christ [5].

D. F. Strauss se sépare de Hegel qui donnait une interprétation symbolique du dogme. Pour ce dernier, le réel est rationnel et le rationnel est réel. L'argument ontologique dont Kant avait dénoncé le sophisme, retrouve sa vérité. Pour Hegel, la rationalité de Dieu implique sa réalité. La rationalité philosophique de l'idée chrétienne exige, sinon la vérité du dogme, du moins la vérité symbolique des récits qui lui servent de support.

Strauss montre qu'une telle approche du phénomène chrétien est inopérante et irrecevable. Si le christianisme repose sur l'histoire, l'authenticité de cette histoire doit être établie par une méthode originale qui n'est plus celle de la pure rationalité, mais de la critique historique. La méthode historique, appliquée aux Évangiles, doit faire ressortir ce qui est spécifique. L'Évangile porte en lui un langage *sui generis* qui est celui du mythe : il exprime le désir authentique du cœur de l'homme. Ce désir, que le mythe thématise et organise, manifeste le divin. Le mouvement historique du christianisme, comme la personnalité réelle de Jésus, incarnent, réalisent la fiction collective du mythe. A l'inverse de Strauss, mais dans la même ligne d'analyse, Feuerbach affirmera que le désir du cœur humain ne relève pas une trace de Dieu, mais exprime

l'homme aliéné à un objet que sa conscience religieuse a produit.

* * *

Nietzsche, dans sa jeunesse, sera séduit par cette dialectique « foi-histoire » qui voulait accorder le christianisme avec les apports de la recherche moderne. La science, par la rigueur de sa méthode, étayait la vérité de la foi en délimitant soigneusement son objet.

Le temps est loin, avouera-t-il plus tard, où, moi aussi, pareil à tout jeune savant, je savourais, avec la prudente lenteur du philologue raffiné, l'ouvrage de l'incomparable Strauss. J'avais alors vingt ans, maintenant je suis trop sérieux pour cela [6].

Dans un premier temps Nietzsche acceptera l'articulation foi chrétienne-science historique que Strauss met en place. Le christianisme ne s'identifie pas à tout phénomène religieux. Le Dieu qu'il propose à l'adoration de ses fidèles n'incarne pas simplement l'absolu, la transcendance. Sa vérité n'est pas seulement celle du *Logos*. Elle se vérifie dans son agir, par son irruption dans l'histoire de l'homme. C'est dire que le spécifique du christianisme ne se réduit pas à sa dimension religieuse. Parce que histoire et mouvement historique, il se développe en civilisation, en phénomène de culture. Bien mieux, le christianisme coïncide avec l'évolution historique de l'Occident, constate Nietzsche.

La valeur d'une religion ne se mesure donc pas à l'authenticité de ses fidèles. Nietzsche ne cessera de répéter que le plus beau témoignage de foi — même celui du martyre — n'apporte aucun argument en faveur de cette foi.

En faveur de la vérité du christianisme, on avait pour témoignage la vertueuse conduite des chrétiens, leur constance dans la souffrance, la fermeté de leur foi et surtout la diffusion et la croissance du christianisme en dépit de toutes ses tribulations, — c'est

ainsi qu'aujourd'hui encore vous parlez! C'est à faire pitié : Apprenez donc que tout cela ne témoigne ni pour ni contre la vérité, que la vérité *[Wahrheit]* se prouve autrement que la véracité *[Wahrhaftigkeit]*, et que la seconde n'est absolument pas un argument en faveur de la première [7].

Certes Nietzsche admet que la religion peut rendre heureux. Elle porte une béatitude parce que précisément dans la foi, l'essentiel est ce que l'on tient pour vrai. Il y a une logique interne au mouvement même de la foi qui veut que tout ce qu'elle croit se voit taxé de vérité. Dans la mesure où le spécifique de la croyance revient à recouvrir la vérité par la véracité, il devient évident que toute vérité religieuse doit être systématiquement mise en doute [8]. L'esprit libre est précisément celui qui découvre le rapport caché entre foi et vérité. Il démasque la croyance même de la vérité, c'est-à-dire sa véracité. Pour lui, la vérité comme telle et donc Dieu posent problème. Car il faut refuser la véracité pour pouvoir atteindre la vérité. C'est dire que la foi comme telle n'a pas son propre critère de vérité.

Puisque le critère de la religion n'est plus sa propre foi, il faut le chercher dans son agir historique, dans sa fonction de civilisation en tant que dévoilement des valeurs qu'elle propage. La vérité, la valeur d'une religion, se mesurent à sa portée culturelle. On voit le chemin parcouru depuis la distinction « foi-histoire » chez Strauss. C'est la notion même de religion, telle que le christianisme l'a conçue, qui est radicalement inversée. Nietzsche déplace le centre de gravité de la religion. Ce n'est plus la croyance, l'intentionalité du croyant, mais l'exercice culturel et civilisateur qui est décisif. La foi relève du symbole : elle fait signe, telle la personne de Jésus. Mais ce signe, multiple dans son rayonnement, appelle une interprétation, exige une lecture. Le christianisme en tant que retombée marchande, mise en valeur, construit la vérité du signe-Jésus, sa vérification

historique. Or, la richesse du signe se mesure précisément à la multiplicité — au moins latente — de son interprétation.

* * *

L'auteur de *L'Antéchrist* ne se veut pas historien du christianisme primitif. L'entreprise nietzschéenne ne relève pas de l'histoire qui tenterait de dégager l'élément historique de sa parure mythique, mais bien de la critique philosophique, soucieuse de l'originaire. La généalogie écrit la valeur de l'origine, alors que l'histoire s'arrête à ce qui a été une fois. Dans son fond, l'histoire reste croyante, elle s'adresse à l'homme de foi qui répète « il en est ainsi » *[so und so ist es]*. Nietzsche cherche, invente l'homme qui n'a plus besoin de cette croyance parce qu'il est capable de faire ce qu'il dit : « il en sera ainsi » *[so und so soll es werden]* [9]

Le propos de Nietzsche continue ici le discours de Feuerbach qui, par sa distinction de l'originaire et du dérivé, rappelle que l'antérieurement historique ne coïncide pas nécessairement avec l'originaire. L'origine ponctuelle du christianisme, qui pose Dieu à l'origine de la religion, renvoie à « l'époque tardive où la religion est déjà chair et sang » [10]. En matière de religion, la recherche historique, qui souvent enrobe une spéculation religieuse latente, détache les dogmes de l'ensemble qui leur donne sens, à savoir le discours philosophique. Le dérivé se substitue ainsi à l'originaire qui apparaît conséquent. On voit comment l'explication, qui renvoie à une causalité, arrive à trahir la signification de l'événement religieux dans sa littéralité même, à savoir l'originaire.

Nietzsche a parfaitement vu la faille des humanismes athées du XIXe siècle. La culture occidentale, au nom de laquelle on veut opérer la discrimination entre mythe et

FACULTE DE THEOL
SEMINAIRE DE DOOR

histoire, est totalement incapable de dépasser le christianisme. Comment le ferait-elle puisqu'elle en est le produit, son expression culturelle. On ne dépasse pas le christianisme de l'intérieur, à partir d'arguments chrétiens : telle est la conclusion à laquelle parvient Nietzsche. Strauss, ce « philistin cultivé » comme l'appelle Nietzsche, tout comme Renan, son vulgarisateur français, affichent un athéisme de pure façade : ils restent chrétiens par tout leur être.

> Que m'importent les inconséquences de la « tradition » ? Comment peut-on, en général, appeler « tradition » des légendes de saints ! Les histoires de saints sont la littérature la plus équivoque qu'il y ait : appliquer à elles la méthode scientifique, *s'il n'existe pas d'autres documents*, c'est là un procédé condamné de prime abord — simple désœuvrement de savant !... [11]

Il est stérile, pense Nietzsche, d'appliquer une méthode historique aux Évangiles, pour faire apparaître le personnage de Jésus. Car les Évangiles, tels que nous les possédons actuellement, sont déjà un produit chrétien, un enfant de la vengeance chrétienne contre la vie. L'auteur des Évangiles, de leur message, ne s'appelle pas Jésus de Nazareth, mais le christianisme. Entre le « joyeux message » du Christ et les Évangiles de la première communauté chrétienne, définitivement arrêtés par saint Paul, Nietzsche découvre une « contradiction béante » [12]. Les Évangiles disent exactement le contraire de ce qu'a prêché et proclamé Jésus. On ne peut donc pas les lire comme l'origine historique du christianisme ; il faut les comprendre comme volonté chrétienne de nihilisme, de décadence.

> Il ne faut pas confondre le christianisme en tant que *réalité historique* avec cette racine unique que rappelle son nom. Les autres racines dont il est issu ont été beaucoup plus puissantes. C'est par un abus inouï que ces formes décadentes et ces malformations qui s'appellent l'Église chrétienne, la foi chrétienne et la

vie chrétienne se parent de ce nom sacré. Qu'est-ce que le Christ a *nié* ? Tout ce qui porte à présent le nom de chrétien [13].

On comprend alors que pour Nietzsche les Évangiles ne racontent pas l'histoire d'une âme mais au contraire la falsifient. Un Renan, un Strauss, n'avaient pas perçu cette falsification. Pour Nietzsche, on ne prend jamais assez de précautions pour lire ces écrits, « qui sont d'inappréciables documents en faveur de la corruption, déjà constante, *dans le sein* même des premières communautés » [14]. Il faut, écrit Nietzsche, « mettre des gants quand on lit le Nouveau Testament » [15].

Comme nous l'avons vu précédemment, tout le ressentiment qui anime le christianisme éclate dans son invention du type du Sauveur. La personnalité du Christ et la réalité de son Évangile se décidèrent au moment de sa mort. L'interprétation qu'en donna le christianisme faussa complètement la figure de Jésus, en le faisant mourir pour nos péchés, comme une innocente victime.

L'« Évangile » est *mort* sur la croix. Ce qui, depuis lors, s'est appelé « Évangile » était déjà le contraire de ce que le Christ avait vécu : un « *mauvais* message », un *dysangelium* [16].

La distinction qu'opère Nietzsche entre les Évangiles et l'Évangile l'amène à dire que Jésus de Nazareth, dans sa réalité typologique, fut littéralement cloué à sa croix : sa personnalité y mourut. De ce « Bouddha sur un terrain très peu indou », le christianisme fit un « fanatique de l'attaque » [17], un héros vindicatif. La propagande chrétienne contre le judaïsme n'avait que faire d'un Bouddha pacifique ; il lui fallait un « révolté contre l'ordre établi », contre le judaïsme régnant. La mort de Jésus en croix lui en fournit le thème efficace.

* * *

Au-delà de la défiguration des Évangiles, Nietzsche essaie de percevoir le joyeux messager, le type de Jésus, en lisant les Évangiles non plus comme des textes historiques, mais symboliques. Car pour lui, le type du Christ peut

> tenir dans les Évangiles, malgré les Évangiles, quoique mutilé et chargé de traits étrangers... Il ne s'agit pas de la vérité sur ce qu'il a fait, sur ce qu'il a dit, sur la façon dont il est mort : mais de savoir si l'on peut encore se représenter son type, s'il a été conservé [18].

Le dépassement nietzschéen du christianisme vers Jésus n'est donc pas entreprise historique, mais œuvre philosophique. C'est un essai de compréhension, d'interprétation d'un type : une herméneutique de Jésus. Qui peut être « joyeux messager » ? Nietzsche reste fidèle à sa méthode : il n'y a pas de vérité, soi-disant objective, mais seulement des interprétations, des évaluations. Il se propose de fixer la typologie de ce que pourrait représenter Jésus de Nazareth, au-delà de sa réalité historique. Nous sommes en présence d'une généalogie. Il est donc parfaitement vain de vouloir réfuter l'exégèse de Nietzsche au nom d'une vérité historique du fait Jésus de Nazareth, ce que l'on peut prétendre faire pour Strauss ou Renan.

Mais on peut se demander si Nietzsche a justement saisi la relation qui unit indissociablement Jésus et la première communauté chrétienne. Tout se passe en effet, comme si Jésus de Nazareth n'était perceptible qu'à travers le témoignage qu'en livre le christianisme primitif. Le fondateur, en somme, s'est totalement identifié à son œuvre au point que nous ne puissions l'atteindre qu'à travers elle. C'est dire que si Jésus est signe du divin, il ne peut se lire que communautairement. Le message spécifique du christianisme porte sur une expérience collective du divin. Le Dieu chrétien est celui qui se partage. Il suppose une commu-

nauté qui recueille, qui inscrit sa trace et se la donne. Ce qui voudrait dire que la relation individuelle à Dieu est toujours partielle, tronquée, rêve impossible dans la mesure où elle est impossibilité de partage. Tout porte à croire que nous sommes ici en présence d'une version nouvelle du polythéisme. Pour le christianisme aussi, le divin est toujours multiple, pluriel, car il ne se manifeste que dans la relation, infinie dans sa reprise, entre croyants.

[1] A. C., 47.
[2] A. C., 24.
[3] Voir Paul HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, 1680-1715, tome I, coll. « Idées », Paris, Gallimard, 1961, pp. 61-77, 239-261.
[4] Le nom de « théologie libérale » trouve très probablement son origine dans le titre du livre, publié en 1774 par le théologien protestant, Johann Salomo SEMLER, *Institutio ad doctrinam Christianam liberaliter discendam*. Cf. Rolf SCHÄFER, « Liberale theologie », in *Evangelischer Glaube im Wandel der Zeit*, Stuttgart, 1967, p. 127.
[5] D. F. STRAUSS, *Vie de Jésus ou examen critique de son histoire*, tome I, trad. fr., Littré, Paris, 1864, p. 59.
[6] A. C., 28.
[7] A., 73.
[8] G. M., III, 24.
[9] V. P., IV, 126.
[10] L. FEUERBACH, *op. cit.*, p. 249.
[11] A. C., 28.
[12] A. C., 31.
[13] V. P., I, 357.
[14] A. C., 44.
[15] A. C., 46.
[16] A. C., 39.
[17] A. C., 31.
[18] A. C., 29.

CHAPITRE XIV

JÉSUS

Le christianisme enveloppe, si l'on en croit Nietzsche, un personnage troublant qui s'appelle Jésus. Malgré la falsification chrétienne qui en a été faite, notre auteur se propose d'en déterminer le type, d'en définir le symbole. On ne peut comprendre la tentative nietzschéenne comme une entreprise historique ou théologique, à la manière de Strauss, pour retrouver les traits authentiques d'un fondateur de religion. S'il en était ainsi, Nietzsche ferait œuvre chrétienne et il serait chrétien malgré le christianisme. Or, la réfutation chrétienne ramasse un moment essentiel de la philosophie de Nietzsche. Et la réflexion sur Jésus en est l'argument décisif. Ce « type psychologique »[1] créé par Nietzsche ne signifie pas un retour à l'origine, au temps fondateur du message chrétien, mais l'accomplissement du meurtre de Dieu. Cette figure nietzschéenne instaure l'espace de passage de la mort de Dieu à la volonté de

Voir notes p. 184.

le tuer. Car la meilleure façon de nier s'appelle toujours la création. Le Jésus de Nietzsche n'annonce pas le Dieu chrétien; il est un signe évocateur de Dionysos.

A ce titre, il s'apparente à Zarathoustra dont il dessine le double. Ce dernier proclame bien un Anti-Évangile. Phrase par phrase, Zarathoustra détourne le discours chrétien de l'Évangile pour annoncer le joyeux message de Dionysos. Comme l'explique Nietzsche dans une lettre à Overbeck, en date du 28 août 1883 [2], Zarathoustra se pose bien en « Antéchrist », il opère un « attentat contre le christianisme ». Mais un tel discours ne prend sens que pour des esprits libres. La prédication de Zarathoustra ne peut être entendue que par des oreilles qui ont déjà perçu le grand événement de la mort de Dieu. Or, la civilisation contemporaine n'a pas encore répercuté cette cassure. Nous le voyons bien quand Zarathoustra descend de sa montagne pour enseigner aux hommes que Dieu est mort. Personne ne le prend au sérieux. La foule ne comprend rien à son discours.

C'est dire que le christianisme n'est toujours pas dépassé, que l'onto-théologie demeure la pensée régnante en Occident. Même si le discours métaphysique, dans son essence nihilisante, n'a pas de sens, il reste le refrain des hommes supérieurs, le sol de tout langage.

> Dieu est mort : mais telle est la nature des hommes que des millénaires durant peut-être, il y aura des cavernes où l'on montrera son ombre. Et quant à nous autres — il nous faut vaincre son ombre aussi [3].

La création de la figure de Jésus doit, dans l'optique de Nietzsche, assurer la victoire sur l'ombre du Dieu mort. Elle répercute l'écho de la mort de Dieu à tous ceux qui vivent encore dans la caverne platonicienne.

* * *

Puisque la modernité est restée croyante et chrétienne — la première partie de notre analyse avait pour but de le montrer — Nietzsche est persuadé que l'athéisme se doit de réfuter le christianisme de l'intérieur même de la problématique chrétienne. La création du type de Jésus répond à cette volonté de tuer le Dieu chrétien et son ombre. Elle rejoint très précisément la question de l'homme insensé. Le meurtre de Dieu n'est possible, la fin de son emprise métaphysique ne sera assurée qu'en posant un type anti-chrétien à la source même du christianisme. La création d'un Jésus anti-chrétien dessine la pièce maîtresse pour dépasser le christianisme. Elle n'est pas encore son au-delà, mais en assure son avènement.

Cette figure anti-chrétienne par excellence signifie pour tous ceux qui savent l'assumer la volonté d'en finir avec le Dieu dont la pensée domine la philosophie occidentale. Puisque à la racine même de cette pensée le nihilisme est à l'œuvre, il faut pousser à bout ce nihilisme originaire, en créant un double de cet originaire et ainsi lui faire perdre son identité. En fait Jésus masque le message de Zarathoustra pour les oreilles trop lentes à entendre la mort de Dieu. Il est le masque de Zarathoustra qui s'avance au milieu des foules encore chrétiennes. Ce que Zarathoustra dit à ses disciples libérés, Jésus l'annonce aux foules prisonnières.

Le type de Jésus, créé par Nietzsche, trace le chemin qui conduit à l'avènement du divin. Il en incarne la triple condition : suppression du péché, le Royaume de Dieu dans les cœurs et une pratique de la vie.

Dans toute la psychologie de « l'Évangile », écrit Nietzsche, manque l'idée de culpabilité et de châtiment, de même l'idée de récompense. Le « péché », tout rapport de distance entre Dieu et l'homme est supprimé, — *c'est là précisément le « joyeux message »*. La félicité éternelle n'est point promise, elle n'est point liée à des

conditions : elle est la *seule* réalité, — le reste n'est que signe pour parler...

Les *conséquences* d'un pareil état se dessinent dans une *pratique* nouvelle, proprement la pratique évangélique. Ce n'est pas sa « foi » qui distingue le chrétien : le chrétien agit, se distingue par une manière d'agir *différente*. Il ne résiste à celui qui est méchant avec lui ni par des paroles ni dans son cœur[...]

La vie du Sauveur n'était pas autre chose que *cette* pratique — sa mort ne fut pas autre chose non plus. Il n'avait plus besoin ni de formules, ni de rites pour les relations avec Dieu — pas même de la prière. Il en a fini de tout l'enseignement juif de la repentance et du pardon; il connaît seul la pratique de la vie qui donne le sentiment d'être « divin », « bienheureux », « évangélique », toujours « enfant de Dieu ». La « repentance », la « prière pour le pardon », ne sont *point* des chemins vers Dieu : la *pratique évangélique seule* mène à Dieu, c'est elle qui est « Dieu » [4].

* * *

La dénaturation de la notion de Dieu opérée par le judéo-christianisme avait commencé, l'histoire de la mort de Dieu nous le disait, par la figure du Dieu-Juge qui punit et récompense. L'agir humain se voit hypothéqué d'une responsabilité culpabilisante. Entre l'homme et son idéal divin s'insinue le péché. Cette distance aliène l'homme de sa puissance et lui ferme le chemin de la création. Le Dieu-Juge incarne et accomplit « l'altération de la personnalité » [5] et rend l'homme étranger à lui-même. Dieu récupère la figure de cet ailleurs personnalisé.

Or, Jésus abolit le péché, il supprime la distance entre Dieu et l'homme. Il n'identifie pas Dieu et l'homme, mais il permet à l'homme de retrouver l'intimité de son idéal. Sa puissance aliénée est libérée de sa surcharge idéaliste. Cette puissance retrouvée peut réinvestir sa force dans la seule patrie de l'homme qui est la terre. La libération accomplie par Jésus annonce l'athéisme nietzschéen dont

nous savons qu'il est une seconde naissance puisqu'il donne aux choses leur innocence, leur possibilité de devenir le lieu de toute création. Mais cet athéisme n'est pas refus du divin, bien au contraire. En proclamant que Dieu est une réalité intérieure à l'homme et non une personne distincte, Nietzsche dévoile la dimension divine de la vie, il enseigne comment on doit vivre divinisé.

Jésus montre comment il faut vivre pour se sentir « divinisé » *[als vergöttlicht]* — et comment on n'y parvient pas par la contrition et la pénitence au sujet de ses péchés [6].

Tout se passe comme si Dieu n'était plus une réalité différente de l'homme. Déchu de sa condition personnelle, refusé comme personne, opposé à l'homme, Dieu étale une condition de l'existence de l'homme. Il décrit un certain état de l'homme, il signifie une puissance de création en l'homme. Contre le christianisme qui en fit une personne, Jésus instaure une typologie du divin, un certain type divin de la vie humaine dont il nous faudra ultérieurement préciser la nature.

C'est dire que cette figure du divin entraîne la suppression de l'immortalité personnelle qui avait été la plus grande découverte de saint Paul pour faire triompher la vie réactive. Avec Jésus l'éclatement divin revient à la vie. Puisqu'il « combat l'excessive importance de la personne — comment voudrait-il l'immortaliser ? », se demande Nietzsche [7]. L'égalité de tous les hommes comme signe de l'immortalité personnelle ne permet pas à la vie de faire œuvre de création, de sélection. Avec Jésus, le divin jaillit comme qualité de la vie dont la personne n'est plus qu'une création particulière, fragmentaire, éphémère. C'est la vie et elle seule qui se dit et se fait éternellement dans cette mystérieuse figure de l'éternel retour. Elle revient toujours comme si elle n'avait

jamais été et pourtant éternellement elle-même dans la variété de ses fresques innombrables.

Si Dieu est vécu immédiatement, la mort ne joue plus son rôle de passage pour l'atteindre. Elle devient une réalité étrangère pour notre type divin de la vie. Maintenant il n'est plus question d'affirmer une éternité bienheureuse dans un autre monde, il s'agit de la vivre ici-bas.

La vie véritable, la vie éternelle est trouvée, — on ne la promet pas, elle est là, elle est *en vous*, proclame Jésus [8].

* * *

Après cette annonce de Jésus, les hommes sont en mesure d'entendre le grand message de Zarathoustra : restez fidèles à la terre, je vous enseigne le sens de la terre. Le « déjà-là » du Royaume de Dieu n'en fait donc plus une réalité distincte de ce qu'est l'homme sur terre, il s'identifie à cette réalité, vécue dans une pure passivité. Le Royaume de Dieu annoncé par Jésus se situe en nous, dans un état du cœur, dans une expérience de vie. L'homme n'a plus à chercher sa réalisation ultime dans autre chose que lui-même. C'est en lui que se trouve la béatitude, il est cette béatitude.

Le *Royaume des cieux* est un état du cœur, proclame Jésus, il n'est pas au-dessus de la terre. Le Royaume de Dieu « vient », non pas historiquement ni chronologiquement, d'après un calendrier, comme quelque chose qui arriverait à un certain jour et non la veille, mais il est un « changement du cœur chez l'individu », une chose qui vient en tout temps et n'est pourtant jamais là [9].

Détaché de toute eschatologie, vécu comme une réalité intra-humaine, le Royaume de Dieu exclut tout ressentiment contre la vie. La vengeance, dira Nietzsche, est tout ce qu'il y a de moins évangélique. C'est, au contraire, dans

l'amour de la vie que se réalise ce Royaume de Dieu. Mais comprenons bien, il ne s'agit pas d'un amour d'une vie qui se crée ses propres formes, qui s'impose dans sa volonté de puissance. La béatitude du Christ exige un amour passif devant tout ce qui advient, une attente indifférente aux formes de vie. Puisque le Royaume de Dieu se situe à l'intérieur, les modalités de vie lui demeurent étrangères. A la limite, la réalité extérieure est niée puisqu'elle n'intervient plus dans la béatitude. Le type du Christ accomplit cette négation. L'idée même de lutte, de résistance, est tout ce qu'il y a de plus étranger à ce Christ très doux, plus bouddhique que chrétien. Il accepte, il aime tout ce qui lui advient, il réalise parfaitement le type du nihiliste passif qui va jusqu'à mourir dans sa haine instinctive contre toute idée de résistance.

> Il ne résiste pas, il ne défend pas son droit, il ne fait pas un pas pour éloigner de lui la chose extrême, plus encore, il la *provoque*... Et il prie, il souffre, aime avec ceux qui lui font du mal [10].

* * *

Ainsi donc, l'apport du Christ ne se situe pas au niveau d'un *credo*, d'une foi, mais uniquement dans une certaine manière de vivre, de vivre en particulier l'intégration de Dieu à la vie humaine. Nietzsche ne cesse de répéter que l'Évangile est une vie nouvelle et non une foi nouvelle, comme le prétendait Strauss, reflet fidèle du christianisme. Jésus n'enseigne pas une vision du monde, il n'élabore pas une philosophie, il n'apporte aucune vérité sur l'homme [11]. Son message s'accommode de toutes les vérités, de toutes les philosophies. La foi en tant que pratique, dira Nietzsche, ne prouve rien, elle sauve [12]. Mais, en revanche, elle ne peut pas être réfutée, niée; aucun argument n'a prise sur elle.

La vie — et la foi de Jésus est vie — n'est pas de l'ordre du concept, mais de la création; elle échappe aux catégories, aux systèmes. Le christianisme en fit une conceptualisation : ce fut sa mort. En ce sens, la philosophie est nécessairement a-thée; elle n'a pas à s'intéresser au Dieu vécu. La philosophie retrouve ainsi son sérieux, son autonomie que le christianisme lui contestait, puisqu'il la traitait de « servante de la théologie ».

Le type de Jésus se concentre donc dans une pratique. Son message se résume dans la béatitude passive qui incarne le grand mouvement bouddhique de résignation, d'absence de désirs. Pour mieux déchristianiser Jésus et réfuter ainsi le dogme chrétien, Nietzsche en fait un Bouddha en terre chrétienne. Bouddha se dresse contre le Crucifié, comprenons contre l'interprétation paulinienne de la mort de Jésus. Alors que le bouddhisme achève une vie fatiguée qui se laisse aller au nirvâna, le christianisme ramasse tout le ressentiment de la vie réactive pour en faire une force dominatrice.

> Le *bouddhisme* exprime la beauté d'une belle soirée, écrit Nietzsche, une suavité, une douceur accomplies[...] Pas trace d'amertume, de déception, de rancune; le plus sublime amour spirituel; la subtilité des contradictions philosophiques est dépassée, le bouddhisme se repose même de cela[...]
>
> Le *christianisme* est une tendance décadente faite de tous les déchets et des rebuts de tout ordre,[...] il est dès l'origine un agrégat de formations morbides qui s'agglomèrent et se cherchent [13].

Jésus s'identifie à Bouddha pour mieux réfuter l'interprétation chrétienne. Étrange attelage dont on a tout lieu de penser que Nietzsche en a trouvé l'intuition dans la lecture de Schopenhauer. Pour ce dernier, en effet, le christianisme professe ce que l'Asie savait depuis longtemps et beaucoup mieux. Nietzsche accentue cette volonté de lire le message

de Jésus à partir des mystiques de l'Inde, et rejoint ainsi la négation schopenhauerienne du vouloir-vivre. La résignation infinie de Jésus, son indifférence à toute demande extérieure, le refuge dans une pure intériorité, son principe suprême de ne pas résister, traduisent un non-vouloir absolu. Le type de Jésus-Bouddha incarne le refus du vouloir-vivre schopenhauerien. En somme la lecture nietzschéenne de Jésus retrouve celle de Schopenhauer.

On reconnaîtra, écrivait l'auteur du *Monde comme volonté et représentation*, que les passages les plus célèbres du Sermon sur la Montagne contiennent une invitation indirecte à la pauvreté volontaire, et par là à la négation du vouloir-vivre. Car le précepte (Mt 5, 40 sq.) de nous rendre sans réserve à toutes les demandes qu'on nous fait, de donner aussi notre manteau à qui veut disputer notre tunique, de renoncer à tout souci de l'avenir et même du lendemain et de vivre ainsi au jour le jour, sont des règles de vie dont la pratique mène infailliblement à l'absolue pauvreté, et qui par suite disent d'une manière indirecte ce que Bouddha prescrit directement aux siens [14].

* * *

Ce Jésus-Bouddha qui annonce Dionysos nous permet de comprendre maintenant que le retour de Dieu, au-delà du bien et du mal que Nietzsche pressent, ne sera pas un Dieu chrétien. Le Dieu chrétien est définitivement dépassé en Jésus vers un type bouddhique de religion. La mort de Jésus confirme la métamorphose de Jésus :

effort nouveau, tout à fait primesautier, vers un mouvement bouddhique, vers le *bonheur sur terre*, non seulement promis, mais réalisé [15].

Jésus est mort comme il a vécu. Non pour affirmer un *credo* de salut, mais par volonté de ne pas résister. Cette résignation totale transforme sa mort, comme sa vie, en béatitude.

Le grand respect que Nietzsche témoigne au Christ vient de ce qu'il le voit comme une « symbolique » qui donne à penser, qui oblige l'homme à un certain dépassement de lui-même. « Le « Christ crucifié », avouera-t-il, est le plus sublime de tous les symboles, même à présent » [16]. Et cette symbolique contredit par avance, réfute tous les dogmatismes qui se réclament d'elle. Car les paroles et les faits comme les gestes de Jésus de Nazareth ne peuvent pas être compris au ras de leur signification littérale, historique.

> Que l'on se garde d'y voir autre chose qu'un langage de signes, une sémiotique, une occasion de voir des paraboles. Qu'aucune de ses paroles ne doive être prise à la lettre, voilà, pour cet anti-réaliste, la condition préalable de tout discours [17].

Avec quelque tolérance, dira Nietzsche, on peut compter Jésus parmi les esprits libres. Son symbolisme exclut toute fixation, toute traduction, sinon par dégradation; il n'est jamais ceci ou cela, mais ceci et cela plus autre chose encore. Il ne se laisse enfermer dans aucune religion, dans aucun culte, dans aucune science, dans aucune sagesse de vie même. Ses valeurs sont toujours aussi neuves, aussi explosives.

Le type du Christ consiste uniquement en une annonce : la vie réactive acceptant de mourir. Le Christ demeure bien un type décadent pour Nietzsche, mais en son stade ultime, ce qui lui confère une certaine positivité. Il apprend à l'homme réactif à mourir, alors que le christianisme incarne l'homme de la réaction qui n'accepte pas de périr. Avec le Christ, le nihilisme touche à sa fin : il devient passif, vaincu par lui-même. Jésus réalise en quelque sorte le grand désir de Zarathoustra :

> c'est *au milieu* des hommes que je veux disparaître et, en mourant, je veux leur offrir le plus riche de mes dons [18].

C'est précisément en cela que le Christ est plus proche

du bouddhisme que du christianisme de saint Paul et des églises chrétiennes. Car, « le bouddhisme est une religion pour la fin et la lassitude de la civilisation » [19]. Il annonce le grand dégoût, la grande lassitude de l'homme, lassitude qui est volonté de disparaître. Le Christ annonce et réalise, dans sa mort, cette fin ultime, alors que le christianisme en est encore à créer une civilisation qui puise tout son dynamisme dans le ressentiment. En ce sens, le Christ est bien au-delà du christianisme.

Vécu comme symbole éternel et non plus comme institution, comme église, le joyeux message reste toujours possible. Bien plus, il est même nécessaire en quelque sorte comme moisissure de la vie réactive [20]. Débarrassée de son « effroyable micmac de philosophie grecque et de judaïsme » [21], la pratique évangélique conduit la vie réactive à la mort. En supprimant toute idée de lutte, de résistance, elle procure un moyen d'être heureux. Mais plus profondément, elle permet à un nouveau type d'homme de naître. Dans le Christ, un nouveau type humain inférieur devient assez lucide pour reconnaître son infériorité et accepter de disparaître. La mort du Christ entraîne avec elle un type de vie décadente. Le plus grand drame de cette mort est de ne contenir aucun germe de vie nouvelle. Contrairement à Zarathoustra, le Christ ne prophétise aucun type de vie humaine : il est une fin, et une fin de la vie. Pour que la vie demeure, pour qu'elle continue à vivre, le type du Christ doit donc être dépassé. Nietzsche ne peut se contenter de la mort de l'homme; il doit trouver un symbolisme de la vie s'affirmant à travers ses métamorphoses successives : Dionysos.

[1] A. C., 29.
[2] Sch., III, 1214.
[3] G. S., 108.
[4] A. C., 33.
[5] V. P., I, 323.
[6] V. P., I, 360.
[7] V. P., I, 361.
[8] A. C., 29. En fait, c'est à travers la mort que l'Éternel Retour opère son œuvre de re-tournement et donne ainsi à la vie sa qualité divine.
[9] V. P., I, 362; A. C., 34, 39.
[10] A. C., 35.
[11] V. P., I, 369.
[12] G. M., III, 24.
[13] V. P., I, 342.
[14] A. SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. fr., R. Roos, Paris, P.U.F., 1966, pp. 1405-1406.
[15] A. C., 42.
[16] V. P., III, 146.
[17] A. C., 32.
[18] Z., III, « Des vieilles et des nouvelles tables », 3.
[19] A. C., 22.
[20] V. P., I, 369, 422.
[21] V. P., I, 366.

CHAPITRE XV

DIONYSOS OU LE DÉDOUBLEMENT RÉPÉTÉ DU DIVIN

Jésus appartient d'une certaine façon à la même race que Zarathoustra puisqu'il en est la figure masquée pour ceux qui vivent toujours à l'ombre de Dieu. Entre le prophète de Nazareth et le porte-parole nietzschéen se tisse une secrète complémentarité des prémisses par rapport aux conclusions. Certes le dénouement n'est pas assuré, du moins est-il rendu possible par le ferment de mort que Jésus introduit dans l'existence réactive, par son mode de vie bouddhique.

Mais le Christ trace la lignée décadente de Zarathoustra, celle qui a succombé à la tentation du devin : la pitié. Elle est partage de la souffrance *[mit-leiden]*, de la faiblesse et non volonté de la dépasser en œuvres de créations, de renouvellements.

Ce que je n'aime pas, écrit Nietzsche, chez ce Jésus de Nazareth ou chez son apôtre Paul, c'est qu'ils aient tellement *monté la tête aux petites gens :* comme si leurs modestes vertus étaient d'une importance quelconque! Il a fallu le payer trop cher; car ils ont

diffamé les qualités plus précieuses de la vertu et de l'homme, ils ont opposé l'une à l'autre la mauvaise conscience et la satisfaction intime des âmes nobles, ils ont affolé les penchants *courageux*, *généreux*, *hardis*, *excessifs* des âmes fortes, jusqu'à les amener à se détruire eux-mêmes [1].

Certes, par sa mort qui confirme sa pratique de vie, Jésus conduit le nihilisme à son terme : négation de toutes les valeurs. Mais il en reste au stade négatif, passif. Par bonté, par douceur, par mensonge finalement, il ne veut pas voir la vie telle qu'elle est : instance de forces antagonistes. Pour Nietzsche, la vie de Jésus marque « le refus obstiné de voir comment la réalité est faite » [2]. Cet anti-réaliste-né n'accepte pas l'immoralisme de la vie qui, dans un cruel gaspillage de formes et de forces, martèle, modèle la matière. Sa trop grande sensibilité, symptôme de fragilité, de décadence, le contraint à moraliser les jeux et les mécanismes de la vie, à les soumettre à des normes qui ne sont plus celles de ses métamorphoses : la cruauté et le hasard.

* * *

En se détachant de toute croyance, de toute thématique de l'au-delà, Jésus a accompli un pas décisif sur le chemin de la libération, de l'esprit libre. Mais, précisera Nietzsche, le malheur de cet Hébreu, trop grand pour être compris, aura été de mourir trop tôt. Comprenons qu'il est resté profondément moral. Son chemin de liberté s'arrête au « Du sollst » de l'impératif moral [3].

Son message normalise notre agir. Il indique comment nous devons nous comporter, « wie wir handeln ... sollen » [4]. Cette fixation arrête la volonté dans l'attitude adoratrice de tout ce qui est élevé en idéal. Le vouloir perd sa force créatrice pour devenir l'écho d'une vérité à tout prix.

Voir notes p. 197.

On a *voulu* avoir un Dieu ou une conscience pour se *dérober* à la vocation qui exige de l'homme qu'il *crée* [5].

L'interdit, l'impératif moral que représente Jésus, doivent donc être dépassés pour que la vie continue dans sa fonction essentielle de création. Dionysos, ce dieu antique aux multiples visages, apparaît comme l'anti-type chrétien, celui qui, contre la morale, incarne la liberté créatrice, le libertinage artistique. A travers toute l'œuvre de Nietzsche, cette figure s'oppose, ouvertement ou à distance, non pas à Jésus, mais au Crucifié, c'est-à-dire au Jésus chrétien.

La question nietzschéenne englobe ces trois figures qui pourtant ne déterminent que deux types différents, radicalement opposés. Car le Jésus de Nietzsche qui, redisons-le, ne recouvre aucune réalité historique précise, fait fonction de moyen terme, joue le rôle de révélateur. Selon que l'on s'appelle Paul de Tarse ou Zarathoustra-Nietzsche, le message évangélique change radicalement de sens. Ambiguïté du symbole, fluidité de la parabole qui renvoient chacun à ce qu'il est. Le faible, le croyant, y sublimera son impuissance rentrée dans les impératifs d'une morale du ressentiment. L'homme de la « grande santé », en qui jaillit librement la vie, le lira comme le chiffre de la plénitude et de la puissance transformatrice. A travers le nom que l'on donne à Jésus, Christ ou Dionysos, se démasque celui qui nomme, se dessinent deux religions opposées :

Sens de la religion : *conserver* les dégénérés et les malheureux, et les détourner du suicide en améliorant leur morale (espérance, crainte) [6]. Ou, chez les nobles, excès de *reconnaissance* et d'*enthousiasme*, trop grand pour qu'on en puisse faire hommage à un homme [7].

* * *

Dès sa jeunesse, Nietzsche a perçu l'ambiguïté radicale du divin, dont l'histoire du christianisme écrit les pages les

plus tragiques : exaltation grandissante de l'homme ou expression rabaissée de sa puissance. Très jeune, ce fils d'un pasteur luthérien qui avait bien des qualités « sauf la vie, le grand oui à la vie » [8], a vécu le christianisme comme négation de la vie. Une telle religion ne peut être qu'idolâtre, déformation du divin. Au nom même du divin et de la vie, il s'est mis hardiment à la recherche de Dieu, d'une figure divine de la vie. Dans un poème écrit en 1864, Nietzsche dit son adieu déchirant à la forme chrétienne du divin, mais aussi son ardente soif du « Dieu Inconnu ».

Toi l'Insaisissable *[Unfassbarer]*

Pour la dernière fois, avant de m'en aller
Et de tourner mes yeux vers l'avenir,
Dans ma solitude j'élève les mains vers toi
A qui j'ai consacré des autels solennels
Au plus profond de mon cœur.
Que ta voix me rappelle
A chaque instant!
Ciselés, ces mots flamboient :
Au Dieu Inconnu!
.....

Je lui appartiens,
Je sens dans la lutte
Quels liens me tirent vers le bas
Et me forcent à le servir,
Moi qui voudrais le fuir.
Je veux te connaître, Inconnu,
Toi qui fouilles les replis de mon âme,
Toi qui souffles comme une tempête
Dans ma vie,
Toi, l'insaisissable, l'âme sœur,
Je veux te connaître, je veux te servir [9].

Premier essai d'une critique et d'une création du divin, ce poème livre le sens et le combat de la philosophie nietzschéenne. Refus d'une approche du divin, telle la

forme chrétienne, qui empêche l'homme d'aller toujours au-delà, jusqu'au bout de ses désirs, de son vouloir créateurs. Réplique engagée dans la recherche d'un Dieu, elle tourne le dos à la version de saint Paul, en attendant de la combattre ouvertement et totalement. Le discours de saint Paul devant l'Aréopage d'Athènes ne parvient pas, quoi qu'il en dise, à déchiffrer la mystérieuse inscription du monument sacré : « Au Dieu Inconnu » [10]. Tout se passe comme si le jeune étudiant pressentait déjà que saint Paul avait donné un faux nom à ce Dieu qui reste inconnu, insaisissable, comme si Dieu allait pour toujours échapper à la prise *[greifen]* du concept, du *Begriff*. Pour Nietzsche, Dieu n'est pas de l'ordre de la connaissance, mais de l'expérience intérieure.

* * *

Ce poème signifie un choix radical, total contre le christianisme, intuition fondamentale de jeunesse que Nietzsche clarifiera, approfondira toute sa vie et au nom de laquelle il engagera le combat. Mais pour qui lutte-t-il ? Dès sa première œuvre, *La naissance de la tragédie*, Nietzsche donnera un nom à ce Dieu : Dionysos. Mais le mystère reste entier. Car tout au long de son œuvre — et nous savons que Dionysos, comme le Crucifié du reste, écrivent les dernières paroles du philosophe fou —, il appellera Dionysos le Dieu inconnu, le Dieu problématique *[fragwürdig]* [11]. Car Dionysos n'épelle pas un nom personnel, il ne signifie pas un Dieu déterminé. Même si, dans sa première esquisse, Nietzsche épouse encore les traits du dieu grec au délire tumultueux, on y entend déjà une « voix étrangère » qui le bouleverse en question, en « interrogation » *[Fragezeichen]* [12] que l'homme pose à propos du divin. Car le divin est la sphère par excellence du questionnement puisqu'il appartient à la divinité d'être équivoque.

Comme ceux qui dès l'enfance ont toujours été en voyage et à l'étranger, j'ai rencontré, moi aussi, sur ma route, maints esprits singuliers et assez dangereux, mais surtout celui dont je viens de parler, et que je n'ai cessé de rencontrer depuis : rien moins que le dieu *Dionysos*, ce grand dieu équivoque et tentateur *[Zweideutige und Versuchergott]* à qui j'ai naguère, vous le savez, offert mes prémices, dans la vénération et le mystère [13].

Dionysos exprime donc le qualitatif divin d'être duel *[zweideutig]*. Il appartient en propre à la divinité de ne jamais se dire sur le mode de l'univocité. Car, pour Nietzsche, le mot « Dieu » ne prononce aucun nom propre puisqu'il n'y a pas de nature divine séparée. En posant Dieu comme équivoque, il désigne le seul nom commun dont la signification éclate dans les multiples phrases qui le prononceront. A la limite, le terme Dieu n'a aucune signification précise, aucun sens autonome. Il désigne la sphère commune qui peut prétendre recueillir différents signifiés. Ce sont donc les signifiés qui prédisent le sens du signifiant. Cela s'entend des hommes qui investissent ce « lieu commun » et se le distribuent en significations multiples.

La figure nietzschéenne de Dionysos n'emprunte finalement au dieu grec que son nom. Car la pluralité du divin ne retourne pas au polythéisme antique. La religion antique recueille les multiples figures de l'unique divin. Chaque dieu morcelle la sphère divine; il est fragment d'une réalité souterraine à tous les dieux. Dans le *Phèdre* [14], Platon explique qu'un dieu n'est dieu que pour autant qu'il participe au divin, réalité intelligible dont le dieu doit faire sa substance. Avec Nietzsche, l'unicité divine éclate et dieu devient attribut d'une infinité de verbes divins.

* * *

La conception nietzschéenne du divin s'oppose encore plus radicalement à la tradition judéo-chrétienne. Entre

Dionysos et Yahvé, il y a pourtant une certaine convergence dans l'anonymat du nom. A Moïse, Dieu ne révèle pas son mystère, il livre un nom commun.

> Dieu dit alors à Moïse : « Je suis celui qui suis ». Et il ajouta : « Voici en quels termes tu t'adresseras aux enfants d'Israël : « Je suis » m'a envoyé vers vous. » Dieu dit encore à Moïse : « Tu parleras ainsi aux enfants d'Israël : Yahvé, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, m'a envoyé vers vous. C'est le nom que je porterai à jamais, sous lequel m'invoqueront les générations futures » [15].

Une histoire commence. Dieu dit qu'« Il est » celui qui jadis a parlé aux grands ancêtres, Dieu « Il est » la parole toujours entendue par l'homme, mais comme parole anonyme qui devra se différencier, devenir langage par la réponse que l'homme lui donnera. Moïse n'apprend rien d'autre sur Dieu sinon la permanence d'une parole étrangère. Il lui revient de dire cette parole entendue dans une geste historique, de la graver dans un agir qui la sorte de l'anonymat du rêve intérieur. Dans cette parole répondue, l'homme trouve la différence d'avec lui-même, différence qui écrira une histoire.

Le Dieu mosaïque trace l'unique figure du Dieu unique, perçu dans la diversité des expériences d'un peuple. On comprend alors qu'il ait pu s'identifier au destin de la réflexion occidentale qui, finalement, ne développe qu'une proposition ontologique : l'Être est univoque. La philosophie occidentale dans la multiplicité de ses phrases, répète comme à l'infini l'unique voix de l'Être. Il est le désigné commun qui se dit en un seul et même sens de tous les désignants, de toutes ses différences individuantes [16]. Dans la tradition chrétienne, ce Dieu-Être sera le même pour tous ses affirmants qui réaliseront leur différence dans la proclamation du même Dieu-Être. Le nom commun Yahvé n'est que la traduction religieuse de l'univocité de l'Être.

Nietzsche, nous l'avons vu, non seulement raconte la mort du Dieu-Être, il veut en être le meurtrier. Pour lui, Dieu ne rejoint pas le concept, ne redit pas l'Être. Nietzsche régionalise le divin dans un double significatif *[zwei-deutig]*, il le fragmente en l'interprétant comme un double. La trame de l'immédiateté sensible n'est plus déchirée par le dualisme métaphysique, la réalité mondaine ne se fissure plus, elle ne se détourne plus d'elle-même pour se trouver signifiante dans l'au-delà de sa propre réalité. Le destin de l'homme ne se joue plus sur deux scènes qui se renvoyaient son sens, toujours faussé parce que relatif à une scène. Si Dionysos est le dieu inconnu que cherche Nietzsche, c'est qu'unique est la vie.

Mais l'interprétation de la vie est double, humaine et divine à la fois, sans pour autant développer un nouveau dualisme qui refuserait de se reconnaître. Car chaque double à son tour se dé-double pour renvoyer à un nouveau double. L'interprétation nietzschéenne se reprend ainsi sans cesse dans un processus sans fin de re-doublement. La fidélité même de l'interprétation, parce qu'elle renvoie à la *fides* du traducteur, porte en elle son contraire. Il n'y a que Dieu qui puisse interpréter l'homme parce que seul il est philanthrope; car l'amour porté à l'homme ne peut venir de lui-même. A l'inverse, c'est l'homme qui construit la phrase théo-logique. L'interprétation se développe à l'infini, car elle renvoie toujours au double de ce qu'elle est. Dans la perspective nietzschéenne, le meurtrier de Dieu se profile comme le double de celui qui recherche Dieu et l'affirmation de Dieu n'a de sens qu'au-delà de la mort de Dieu. En langage chrétien, Nietzsche dira que le diable est la meilleure perspective sur Dieu.

C'est intentionnellement que j'ai vécu à fond les opposés d'une *nature religieuse*. Je connais le *Diable* et ses *perspectives* à l'égard de Dieu [17].

Le double est bien l'interprétation la plus fidèle puisqu'elle est l'ultime tentative d'une réalité qui se dit sous la forme de son contraire. Voilà pourquoi Dionysos s'appelle aussi « Versucher - Gott », « Dieu tentateur ».

* * *

Ce Dieu de l'ultime tentative n'est pas lui-même l'interprétation, il exprime la vigueur de l'interprétation qui, par dé-doublement, se prend à rebours et s'inverse. Le Dieu tentateur pointe l'*Umdeutung* de toute interprétation. Ce que Nietzsche appelle « l'état maximal » d'une signification comme possibilité de son double, de son inversion.

La seule possibilité de conserver un sens au concept de « Dieu » serait de se représenter Dieu, non comme une force motrice *[Treibende Kraft]*, mais comme *état maximal [Maximal-Zustand]*, comme une époque : un point dans l'évolution de la *volonté de puissance* [18].

Nietzsche ne confond pas Dieu et la vie. En aucun cas, on ne saurait l'identifier à ce vouloir interne de la vie qui chez lui s'appelle « volonté de puissance ». Dieu ramasse une interprétation *[Ausdeutung]* de la force créatrice de la vie, l'ultime possibilité de chaque lecture qui arrive à son point culminant de l'inversion pour repartir dans une nouvelle série d'interprétations. C'est dire que Dieu n'est pas une réalité autonome, distincte de la vie. Il en signifie une qualité : la possibilité d'une nouvelle interprétation toujours possible. Lecture maximale de la force de la vie, il est la vigueur de l'*Umdeutung* qui possibilise toutes les créations, tous les dé-passements.

On pressent à quel point l'interprétation « divine » appartient à la catégorie du dangereux, au sens nietzschéen du terme. Elle relève de l'aventure. Les dés, soigneusement

composés par l'interprète, vigoureusement lancés, étalent toujours un chiffre imprévisible, porteur d'un nouveau destin. Une telle entreprise appartient en propre à la « race des philosophes nouveaux » [19] que Nietzsche voit monter à l'horizon. Chercheurs hardis, curieux jusqu'au vice, ils ne craignent pas de suivre toutes les possibilités — les « peut-être », dira Nietzsche [20] — de la force motrice jusqu'à l'ultime pointe de son inversion. Une telle tentative *[Versuch]* exprime la dernière tentation *[Versuchung]* de la vie sur elle-même. Ces philosophes en sont les tentateurs *[Versucher]*. Car Tentateur est le dernier nom qui convienne à Dieu.

* * *

Nous voici en mesure de dire le troisième nom de Dionysos : dieu-philosophe. Au cours de sa vie, Nietzsche a appris beaucoup de choses sur lui. La plus provocante est certainement qu'il soit philosophe. A ses disciples, Nietzsche tente de présenter cette étrange philosophie; encore le fait-il

> à mi-voix, comme il convient, car il s'agit là de choses secrètes, nouvelles, étranges, équivoques, voire sinistres. Mais que Dionysos soit un philosophe et que par conséquent les Dieux eux-mêmes soient capables de philosopher, voilà me semble-t-il, avoue Nietzsche, une nouveauté très inquiétante qui excitera peut-être la méfiance, surtout chez les philosophes; parmi vous, mes chers amis, elle rencontrera moins d'objections, pourvu qu'elle vous soit révélée à temps; car, si j'en crois ce qui m'a été trahi, on n'aime guère croire aux dieux, parmi vous! [21].

C'était au nom de la liberté du philosophe, pour préserver la dignité de l'acte philosophique que Nietzsche refusait Dieu. L'athéisme dessine la catégorie a priori de toute pensée autonome. Voici que la perspective athée chemine jusqu'à la reconnaissance du dieu Dionysos. Non par

reniement, mais parce que, pour Nietzsche, Dieu réapparaît par-delà le Bien et le Mal. Dionysos contre le Crucifié. C'est donc le même acte libérateur qui conduit Nietzsche à percevoir une secrète complémentarité, voire l'identité entre philosophie et religion. L'opposition que la pensée occidentale a marquée entre ces deux modes de l'expérience humaine, désigne le plus subtil symptôme de la décadence, du nihilisme puisqu'il enferme l'homme dans une alternative épuisante.

Pascal et tous les philosophes théologiens sont pris en faute, ce qui explique leur méfiance vis-à-vis de la nouveauté nietzschéenne. Et pourtant, au-delà de la mort de Dieu l'acte philosophique doit se tendre jusqu'à reconnaître que religion et philosophie relèvent de la même expérience, interrogent la même réalité. Peu importe le mode de départ employé pour évaluer l'homme. Car il n'y a pas « Un » chemin de l'homme : tout sentier débouche nécessairement sur l'autre. Toute religion est philosophique et toute philosophie est religieuse. Il n'y a donc pas à choisir entre ces deux perspectives, à vouloir établir un compromis boiteux entre ces deux lectures, comme l'explique H. Birault : « Il conviendra plutôt de se souvenir que Nietzsche veut remanier à la fois la *forme* de la métaphysique et la *forme* de la religion, remaniement si profond qu'il finit par détruire jusqu'à la possibilité intime de l'alternative » [22].

Le Dieu inconnu que cherche Nietzsche demeure résolument double. Rejeté et appelé, il ramasse toute l'expérience humaine dont il ne finit pas de dire et de taire le destin. Qui mieux qu'Ariane pourrait nous mettre sur la voie de Dionysos ?

Parti !
Enfin de lui-même,
Mon dernier, mon seul camarade,

Mon grand ennemi,
Mon inconnu
Mon bourreau-Dieu!

Non, non, reviens,
Avec tes supplices,
Au dernier de tous les solitaires,
Oh, reviens!
Toutes mes larmes ruissellent
Vers toi leur cours,
Et la dernière flamme de mon cœur
Pour toi rougeoie.
Oh, reviens,
Mon Dieu inconnu, ma douleur,
Mon dernier bonheur [23]!

[1] V. P., I, 396.
[2] E. H., « Pourquoi je suis une fatalité », 4.
[3] Dans une lettre du 17 avril 1866, Nietzsche écrivait déjà à C. von Gersdoff : « Que m'importait l'homme et son vouloir inquiet! Que m'importait l'éternel « Tu dois », l'éternel « Tu ne dois pas »! Il en va tout autrement de l'éclair de la tempête, de la grêle, ces puissances libres sans morale [*ohne Ethik*]! Comme elles sont heureuses, fortes, pure volonté, sans les troubles dus à l'intellect » (Sch., III, p. 962).
[4] V. P., I, 369.
[5] V. P., IV, 109.
[6] Nietzsche fait allusion ici à Schopenhauer dont le pessimisme radical voyait le malheur de la vie dans le vouloir-vivre universel. Schopenhauer refuse pourtant le suicide comme remède à ce désir infernal. Selon lui, l'ascétisme, le refus des biens de ce monde, la chasteté universelle peuvent mettre un terme à la tragédie de nos existences.
[7] V. P., IV, 361.
[8] E. H., « Pourquoi je suis si sage », 3. Parlant de la jeunesse de Nietzsche, Charles Andler écrit : « Il y a eu dans cette famille un dressage moral qui dura un siècle », et ailleurs : « Les Nietzsche étaient des ascètes, mais avec du raffinement de libre pensée », Ch. ANDLER, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, tome 2, « La jeunesse de Nietzsche jusqu'à la rupture avec Bayreuth », Paris, Bossard, 1921, pp. 34 et 38.
[9] Nous empruntons la traduction de ce poème à G. MOREL, *Nietzsche*, vol. 3, *op. cit.*, p. 300.
[10] Actes des Apôtres 17, 23.
[11] B. M., 295.
[12] N. T., « Essai d'autocritique », 3.
[13] B. M., 295.
[14] PLATON, *Phèdre*, 247 d; 249 c-d.
[15] Exode 3, 14-15. Trad. fr., Bible de Jérusalem.
[16] Voir à ce sujet, G. DELEUZE, *Différence et Répétition*, Paris, P.U.F., 1968, chap. 1.
[17] G. S., 23 (60).
[18] V. P., II, 317.
[19] B. M., 42.
[20] B. M., 2.
[21] V. P., IV, 549.
[22] H. BIRAULT, *Nietzsche*, Royaumont, *op. cit.*, p. 19.
[23] « Dithyrambes à Dionysos », *Plainte d'Ariane*.

CHAPITRE XVI

UNE RELIGION DE LA MÉTAMORPHOSE

A travers la figure de Dionysos, l'œuvre de Nietzsche affirme un Dieu dont la nature est d'être problématique, énigmatique. En fait il s'agit moins d'un Dieu personnel qu'un type du divin. Il désigne une sphère proprement utopique où s'inverse l'interprétation, où les valeurs se lisent à rebours. La question qui se pose à nous à ce point de notre analyse, porte sur la religion de Dieu.

Le christianisme, nous l'avons vu, s'incarne dans une religion de la négation du monde par sa référence ontologique à un au-delà exemplaire. Le cas personnel du Christ met déjà en cause cette relation puisque son message se résume dans une simple pratique : *ein Handeln*. La religion de la non-résistance consomme la fin du nihilisme qui accepte de disparaître. Moment positif donc, non dans son acte de mort, mais en ce qu'il pointe une nouvelle possibilité que Jésus n'a pas mis en œuvre, parce qu'il n'était pas totalement libre, mais qu'il a désigné comme un « Wandel ». Nietzsche définit le type de Jésus : « Ein neuer Wandel,

nicht ein neuer Glaube » (Un nouveau changement et non une nouvelle foi) [1].

L'exégèse nietzschéenne interprète le cas personnel de Jésus comme horizon de la décision qui rend possible tout changement, qui possibilise toute transformation. En deçà, se ferme un monde de la croyance, de l'affirmation du Bien et du Mal dans l'éternel déjà-là-de-tout. La christianisation de Dieu conduit à l'impossibilité du *Wandel*. De par son nom « Il Est », Yahvé, ce Dieu ramasse tout idéal et réduit l'histoire, comme recueillement du devenir, à une parodie. A propos d'« *Aurore* », Nietzsche écrira à F. Overbeck :

> En ce qui concerne le christianisme, tu n'auras pas de peine à m'accorder ce point : je n'ai jamais été impertinent *[gemein]* à son égard et depuis ma petite enfance, je me suis donné intérieurement *[innerlich]* beaucoup de mal pour l'idéal qu'il propose, évidemment avec toujours pour résultat la pure impossibilité *[Unmöglichkeit]* [2].

Le message de Jésus, investi, inverti par les catégories de la morale, marque de l'interdit, réduit à néant toute possibilité du devenir toujours autre. Nietzsche refuse une telle version du divin. Car cette croyance, fixée intérieurement, exprime une conscience malheureuse, prisonnière de son idéal, transfuge de son impuissance.

* * *

A l'inverse, la version dionysiaque, comme reprise de Jésus, rend tout devenir possible dans la mise en œuvre du *Wandel*. Zarathoustra, le prophète de Dionysos, inaugure sa prédication en nommant ce changement la loi fondamen-

Voir notes p. 211.

tale de son joyeux message, qui en mesure les transformations *[Verwandlungen]*. Aux béatitudes évangéliques qui enrobent le présent dans l'eschaton bienheureux, Zarathoustra répond par les métamorphoses répétées de la fragmentarité du temps. Les formes s'emboîtent les unes dans les autres tout au long de la marche harrassante sous le grand soleil de midi-minuit. L'agir humain n'est plus tendu vers le Royaume eschatologique de la béatitude, il se développe dans la succession des métamorphoses dont la loi s'appelle l'Éternel Retour. L'ultime chant de Zarathoustra pourrait faire croire que la dernière métamorphose se profile à l'horizon. Il n'en est rien. Car cette transformation du cœur de Zarathoustra qui voit arriver « le Signe », marque un nouveau départ.

> *Das Zeichen kommt* und sein Herz verwandelte sich. *Le signe vient*, dit Zarathoustra, et son cœur se métamorphosait[...] Ceci est *mon* matin, c'est *mon* jour qui se lève : *debout maintenant, debout, ô toi le grand midi* [3] *!*

Ainsi se dessine la religion proprement dionysiaque. Si la vie est devenir, Dionysos en symbolise la réalisation répétée. La métamorphose figure la sentence nietzschéenne : « *Deviens* celui que tu *es*, *werde* der, der du *bist* » [4]. Elle en trace l'inépuisable parabole, en désignant l'errance, le *Wandeln* comme patrie de tout *Dasein*. Le propos nietzschéen se comprend comme anti-chrétien. La charte du Royaume évangélique exige aussi la transformation, la *métanoia* comme condition de sa venue. Mais ce retournement *[meta]* de l'esprit *[noia]* n'opère aucun retour à soi-même. L'exemplaire formulation augustinienne en dévoile le mouvement de fuite : *aversio a creatura — conversio ad Deum.*

L'incohérence, le désordre, la douleur du devenir, incarnent le Mal. Le monde du devenir est le refuge du

péché. Loin d'être la patrie originaire de l'homme, il en est la prison d'où il faut s'évader vers un autre monde, le « monde vrai » du Bien. La béatitude de l'homme passe par la négation de ce devenir. La *métanoia* dévoile la « fausseté » du monde en devenir et en inaugure la rédemption, c'est-à-dire la réduction. Ce pessimisme moral et religieux, écrit Nietzsche, « souffre de la « corruption » de l'homme et de l'énigme de l'existence : celui-ci exige une rédemption *[Lösung]*, tout au moins l'espoir d'une rédemption » [5].

Le débat religieux que Nietzsche, sa vie durant, engage avec et contre le christianisme, ne porte pas sur un point mineur. Il ne reflète pas une argutie de détail que l'on pourrait facilement ignorer dans sa philosophie. Car le type de religion que l'on affirme, traduit une position vis-à-vis du devenir. Située comme interprétation du devenir, la religion prend sens en fonction des forces qui l'investissent, du devenir qu'elle métamorphose ou culpabilise. C'est dire qu'elle ne possède pas son critère en elle-même. Le divin ne délimite pas un monde spécifique, ailleurs ou opposé au monde humain. Il en est une modalité, en ce qu'il spécifie des possibilités. En surdéterminant le devenir d'une finalité transcendante, la perspective chrétienne évacue le divin de la sphère humaine, et sépare le devenir de ses possibilités.

> Dès que nous *imaginons* un Être responsable des modalités de notre être *[dass wir so und so sind]*, etc. (Dieu, Nature), dès que nous lui attribuons à l'état d'*intention* notre existence, notre bonheur et notre misère, nous nous gâtons *l'innocence du devenir [die Unschuld des Werdens]*. Nous avons alors quelqu'un qui par nous et avec nous veut atteindre un but [6].

* * *

Nous comprenons mieux maintenant que l'athéisme nietzschéen ne signifie pas refus du divin, mais qu'il se veut

catégorie a priori de toute liberté dont l'esprit libre affirme la nécessité et que réalise la mort de Dieu. Il redonne au devenir ses possibilités de transformation, de métamorphose. Il trace la possibilité de toute possibilité de l'errance, du *Wandeln*. L'athéisme nietzschéen met bien la pensée occidentale en état de crise puisqu'il opère un tournant, *eine Wende*, dans l'approche du divin. En refusant la conception métaphysique d'une religion qui organise la fuite dans un monde vrai, il délie le divin de son schéma « créateur-créature ». Délivré de sa servitude d'être créé, l'homme se retrouve seul créateur, nécessité de création.

Une contemplation anti-métaphysique de l'univers — oui, mais une contemplation artiste [7].

Religion esthétique, exigence de création, la perspective dionysiaque pose le chaos comme sous-sol de la patrie de l'homme. L'univers est le lieu où s'affrontent des forces contraires dont la loi profonde est le *polemos* héraclitien.

Le caractère du monde est celui d'un chaos éternel, non du fait de l'absence d'une nécessité, mais du fait d'une absence d'ordre, d'enchaînement de forme, de beauté, de sagesse, bref de toute esthétique humaine [8].

Il appartient à celui qui habite cet univers d'en faire un cosmos. Il doit être suffisamment fort pour porter, pour supporter toutes ces contradictions et luttes. Dionysos est le Dieu de ceux qui ont la puissance du maître, la force de maîtriser ces forces dans un enchaînement de formes. Sa religion, dira Nietzsche,

tend au devenir, à la volupté de créer du devenir, c'est-à-dire de créer et de détruire. Le devenir, senti et interprété du dedans, serait la création continue d'un être inapaisé, débordant de richesse, infiniment tendu et poussé en avant, d'un Dieu qui ne triompherait du tourment de l'existence qu'à force de métamorphose et de

perpétuel changement; l'apparence serait pour lui une rédemption temporaire, atteinte à chaque instant : le monde, une succession de visions divines et de rédemptions opérées grâce à l'apparence [9].

La religion retourne dans les profondeurs de la nuit, des « Affekte », des forces de l'instinct. Notre analyse confirme donc ce que nous pressentions dès le premier chapitre. Nietzsche nous convie à une conception esthétique du divin dont il trouve des éléments dans l'antiquité grecque, à une religion du tragique qui ne lève pas les ambiguïtés du monde. Le divin, comme affirmation de la vie, appartient à la sphère de l'émotivité, de la sensibilité, de l'irrationalité. Puisque la vie dans son devenir n'a pas à être justifiée, puisqu'elle est sainte et juste, la religion ne confirme aucun savoir divin, aucun sens de la vie. Elle ramasse la plus grande possibilité de la métamorphose. Ce n'est plus le *logos*, la parole qui dit Dieu, mais l'art. L'art est le langage décisif de ce monde, la parole de l'homme sur lui-même, sur le monde, sur Dieu.

L'art, seule force qui fasse victorieusement contrepoids *[Gegenkraft]* à tout ce qui nous porte à nier la vie; force anti-chrétienne, anti-bouddhiste, anti-nihiliste par excellence.

L'art, *rédemption* de celui qui voit et veut voir le caractère redoutable et équivoque *[fragwürdig]* de l'existence, qui parvient à l'intelligence tragique.

L'art, *rédemption de l'homme d'action [Erlösung des Handelnden] :* de celui qui, non content de voir le caractère redoutable et équivoque de l'existence, la vit, veut la vivre[...]

L'art, *rédemption de l'homme souffrant,* voie qui mène à des états où la souffrance est voulue, transfigurée, divinisée, où la souffrance est une forme de l'extase suprême [10].

L'art est bien la grande, la seule activité qui soit la mesure de ce monde, qui donne la mesure de la vie. Pour Nietzsche elle est *la* tâche de la vie, l'activité métaphysique par excellence. La religion relève aussi de ce langage universel, qui

recouvre l'universum de l'homme. Son message est conçu par Nietzsche comme un « Artisten-Evangelium ». Sa possibilité est celle même de l'art, à savoir création de formes divines. Car l'art est traversé par cet instinct d'imaginer le divin, de façonner en images le dieu *[gottbildende Instinkt]*. Voilà pourquoi le divin est pluriel, de la pluralité des métamorphoses artistiques.

Et combien de dieux nouveaux sont encore possibles! Moi-même chez qui l'instinct religieux, c'est-à-dire *créateur* de dieux, s'agite parfois mal à propos, de quelles façons diverses j'ai eu chaque fois la révélation du divin [11].

Mais ne croyons pas que Nietzsche régionalise en quelque sorte le divin et la religion esthétique. Il n'en fait pas un secteur, une spécialité de l'art, mais sa grande vigueur. L'instinct religieux en tant que métamorphose du divin incarne les forces de création. Car Dieu n'est rien d'autre que la Puissance suprême, « die höchste Macht » [12]. Ce divin qui n'a plus rien de personnel, sinon ce nom commun de Dionysos, incarne la plus grande puissance de la Volonté de Puissance. Parce que surabondance de puissance, il donne à la vie ses plus grandes possibilités, au devenir son plus grand advenir. Il est le grand OUI à et de la vie.

Dieu conçu comme ce-qui-est-devenu-libre *[das Freigewordensein]* [13] par rapport à la morale, concentrant en lui toute la plénitude des antinomies de la vie, les *rachetant*, les *justifiant* par son martyre divin [14].

La religion esthétique de Nietzsche ne raconte pas les métamorphoses de Dieu. Car ce n'est pas le divin qui se transforme incessamment, il n'est pas une succession de créations séparées. Le divin définit la possibilité de la métamorphose, il rend la « Verwandlung » possible mais lui ne se métamorphose pas. Possibilité du possible, il permet à la vie de se vivre comme incessante création de formes.

« J'aime Dieu » — la seule forme primitive du sentiment religieux — s'est transposée chez moi en amour de *mon idéal*, elle est devenue créatrice : rien que des hommes-dieux [15].

Il pousse la vie jusqu'à ses plus extrêmes limites du possible, qui restent toujours à dépasser. Parce qu'il est la plus grande puissance de ce vouloir interne de la vie qui s'appelle la Volonté de Puissance, il en est aussi l'Éternel Retour.

* * *

Puisque le monde est un phénomène esthétique, une œuvre d'art à réaliser, la pensée de cette création mondaine s'appelle l'Éternel Retour. Quand l'univers ne développe plus la volonté créatrice d'un Dieu, une vision esthétique exige de situer le vouloir créateur au niveau même de la vie. La pensée d'une création sans Créateur transcendant implique la nécessité d'imprimer à la vie elle-même l'image de l'éternité.

Nous désirons sans cesse revivre une œuvre d'art! L'on doit façonner de telle sorte sa vie que l'on éprouve le même désir devant chacune de ses parties! Voilà la pensée capitale! Ce n'est qu'à la fin que la doctrine de la répétition de tout ce qui a existé sera développée, dès qu'implantée au préalable la tendance à *créer* quelque chose qui, sous le soleil de cette doctrine, *prospérera* au centuple avec plus de vigueur [16].

Nietzsche ne thématise pas l'Éternel Retour, il l'indique comme la « pensée d'une possibilité » *[der Gedanke einer Möglichkeit]* [17]. Éparse à travers toute l'œuvre, elle en est la pensée la plus secrète. Puisque son élaboration ne vient qu'après, c'est dire qu'elle ne vient pas. Elle est l'œuvre nietzschéenne elle-même. En ce sens, on peut dire de l'Éternel Retour qu'il est le plus grand mythe nietzschéen, le mythe de la métamorphose *[Verwandlung]* à partir

duquel s'ordonne la pensée nietzschéenne. La parabole en est le langage, répétée, éclatée. Elle étale les figures de la patrie de l'homme : l'errance, libre de toute finalité. Elle pointe sa condition : *Wanderer*, voyageur.

Le Voyageur

Plus de chemin nulle part, abîme alentour et Silence de mort! —
Tu l'as voulu! Ta volonté s'est détournée de toute voie —
Voyageur, le moment est venu!
Avec sang-froid regarde et sois lucide! Tu es perdu, si tu
Crois — au danger [18].

Mais la pensée de l'Éternel Retour ne doit pas se confondre avec le retour cyclique de toutes choses. Nietzsche refuse, dépasse l'antique pensée de la circularité, le *circulosus vitiosus deus*. Les animaux de Zarathoustra la concevaient comme la roue qui fait revenir toutes choses et répétaient l'antique sentence : il n'y a rien de neuf sous le soleil. Vieille rengaine, leur rétorque Zarathoustra. Car l'Éternel Retour n'est pas la figure pessimiste de la vie fatiguée qui se répète, qui ne renouvelle plus rien. Au contraire, le mythe nietzschéen met en œuvre la Volonté de Puissance qui active la vie comme désir d'éternité. L'Éternel Retour exprime une volonté, il dit la volonté de la vie de renouveler tout ce qui se répète par nécessité.

Si cette pensée prenait barre sur toi, elle te métamorphoserait *[Verwandeln]*, faisant de toi, tel que tu es, un autre, te broyant peut-être : la question posée à propos de tout et de chaque chose : « Voudrais-tu ceci encore une fois et d'innombrables fois ? » pèserait comme le poids le plus lourd sur ton agir! Ou combien ne te faudrait-il pas témoigner de bienveillance envers toi-même et la vie, pour ne désirer plus rien que cette dernière, éternelle confirmation, cette dernière, éternelle sanction [19] ?

* * *

Pensée d'une totalité qui se veut totale manifestation dans l'éclatement des figures, l'Éternel Retour ne dit pas le sens du monde, mais en quel sens le monde est : désir d'éternité, éternel désir de la *Verwandlung* du devenir. On doit dire de l'Éternel Retour qu'il est ontophanie. Non plus dans la révélation d'un *Logos*, ordonnateur du monde, mais comme avènement d'un univers de métamorphoses fragmentées, provisoires. Parce que pensée d'une totalité, l'Éternel Retour prend en charge la totalité de l'homme et du monde.

Ontophanie sous le signe de la totalité, l'Éternel Retour implique une hiérophanie, une théophanie. La solution religieuse fonde un comportement exemplaire, force l'homme à se révéler l'universel. C'est parce que l'Éternel Retour exige que l'homme s'assume dans son être tout entier — car toute la vie est sainte — qu'on peut le penser religieusement. Par la pensée de l'Éternel Retour, Nietzsche interprète religieusement le monde. Mais il nous met en garde contre une lecture trop simpliciste qui en ferait une religion parmi d'autres.

> Gardons-nous, écrit Nietzsche, d'enseigner notre doctrine comme une soudaine religion! Il faut qu'elle s'infiltre lentement, il faut que des générations entières y ajoutent du leur et en soient fécondées, — afin qu'elle devienne un grand arbre qui obombre toute l'humanité encore à venir [20].

Si religion il y a, il s'agit d'une religiosité d'un type nouveau. Car, dans la mesure où l'Éternel Retour opère le tournant *[Wendepunkt]* crucial de l'histoire [21], il retourne la religion sur elle-même, l'inverse en in-croyance. Car la doctrine nietzschéenne n'affirme ni dogme, ni vérité, elle opère la transformation de tout, du divin y compris. « Cette doctrine est douce à l'égard de ceux qui se refusent de la croire, elle n'a point d'enfer ni ne profère de menaces » [22].

La doctrine nietzschéenne n'affirme aucun Dieu, créateur de sens pour l'homme elle possibilise jusqu'à l'extrême la force de métamorphose de la vie qui prend valeur divine, créatrice.

L'Éternel Retour marque la rupture qui nous introduit dans une autre histoire.

Du moment où cette pensée est présente, tout prend une autre couleur, et c'est une autre *histoire* qui commence [23].

Nous savons que c'est le meurtrier de Dieu qui, par son acte in-sensé, de destruction de sens, inaugure cette histoire nouvelle. Il ne conteste pas seulement l'absence de Dieu, le nihilisme, il en veut la mort afin que l'homme puisse être éternelle œuvre d'art pour lui-même. Le Dieu, sens de l'homme, doit disparaître pour que l'homme se dise sens de lui-même, dépassement de son propre sens, sur-homme. La doctrine de l'Éternel Retour se substitue à l'immortalité personnelle comme condition de tout dépassement, comme inépuisable possibilité du surhomme. La religion nietzschéenne ne suppose pas seulement l'incroyance, elle la mesure.

Son authenticité ne se détermine pas à l'ardeur d'une croyance, à la pureté d'une doctrine, mais au degré de libération par rapport à toutes les vérités. Le niveau d'incroyance renvoie la mesure exacte de la force de la Volonté de Puissance à se libérer de toutes ses entraves, de toutes ses expressions. Elle marque la valeur sélective de la vie, sa plus ou moins grande vigueur. Pure hypothèse, possibilité d'une possibilité, elle révèle l'homme à lui-même, elle lui signifie sa plénitude.

Si quelqu'un peut conduire sa vie à partir d'hypothèses *[Hypothesen]* au lieu de croyances, comme l'on navigue sur des mers sans rivages, il mesure à son plus haut degré la plénitude de la force. Tous les esprits faibles y périssent *[zugrunde gehen]* [24].

La pensée de l'Éternel Retour est la pensée la plus profonde, celle des abîmes qui parlent la profondeur de l'homme. Le mythe nietzschéen en écrit le symbole; il en est la parole décalée. Zarathoustra appelle de tous ses vœux cette pensée. « Mein Abgrund *redet*, meine letzte Tiefe habe ich ans Licht gestülpt! » (Mon abîme *parle*. J'ai retourné vers la lumière ma dernière profondeur!) [25]. Mais il n'atteint pas la limite de la métamorphose qui voudrait devenir lumière de la nuit, discours rationnel de l'irrationnel, identification de Dieu et de l'homme. Or, Zarathoustra, nous le savons, reste impie. Il n'atteint pas la dernière profondeur *[Grund]* où l'homme perd son identité *[zugrunde gehen]*.

Tout se passe comme si la perception de la limite était nécessairement passage de la limite. Lorsque l'on parvient jusqu'au fond, c'est le fondement de toute identité qui s'échappe. Ce dé-centrement instaure un langage nouveau, en dérive de notre *logos*. Le destin personnel de Nietzsche en est l'annonce exemplaire. Sa dernière métamorphose qui identifie Dionysos et le Crucifié n'a plus valeur de parabole : elle déplace toutes les limites. Comme si le délire était le dernier masque nietzschéen, comme si la « folie elle-même était le masque d'une néfaste et trop sûre certitude » [26].

[1] A. C., 33.
[2] Lettre du 23 juin 1881, Sch., III, p. 1169.
[3] Z., IV, « Le signe ».
[4] Lettre à Lou von Salomé du 10 juin 1882, Sch., III, p. 1181.
[5] V. P., IV, 462.
[6] V. P., II, 81.
[7] V. P., IV, 539.
[8] G. S., 109.
[9] V. P., IV, 545.
[10] V. P., IV, 8.
[11] V. P., IV, 580.
[12] V. P., IV, 625.
[13] Nietzsche désigne ici Dieu par le même terme qui nommait l'esprit libre, *der freigewordene Geist*. C'est parce qu'il est totalement libre que Dieu libère la vie de tous ses possibles. Au fond, le seul esprit libre qui soit et que Nietzsche a toujours attendu, est Dieu.
[14] V. P., III, 482.
[15] V. P., IV, 582.
[16] G. S., 11 (270).
[17] U. W., II, 1338.
[18] G. S., « Plaisanterie, ruse et vengeance : le Voyageur », n° 27.
[19] G. S., 341.
[20] G. S., 11 (263).
[21] U. W., II, 1221. En fait, c'est toute notre histoire qui se détourne de son origine socratique. L'Éternel Retour défait le premier « Wendepunkt » (N. T., 15; Sch., I, p. 85) de l'histoire universelle, opéré par Socrate qui posait la conscience comme instance créatrice, comme dynamisme du développement. Or pour Nietzsche, l'instinct est la force qui affirme la création [*die schöpferisch-affirmative Kraft*] (N. T., 13; Sch., I, p. 77). La religion relève de cette force créatrice.
[22] V. P., IV, 244.
[23] V. P., IV, 247.
[24] U. W., II, 218.
[25] Z., III, « Le convalescent », 1.
[26] B. M., 270.

CONCLUSION

La progression de notre analyse a découvert qu'au-delà de la position nietzschéenne, violemment athée et antichrétienne, circulait dans son œuvre une affirmation plus secrète d'un dieu énigmatique, d'une religion de la métamorphose. Il serait tentant de saisir cette apparente contradiction dans une problématique hégélienne pour la comprendre en terme de « relève » *[Aufhebung]* dialectique. Or, toute tentative de récupération religieuse de Nietzsche se voue à l'échec, car Dionysos ne renvoie à aucun Dieu personnel, mais symbolise un type divin de l'existence humaine. L'Éternel Retour n'est pas l'au-delà moral du christianisme. La métamorphose nietzschéenne ne concerne pas le *logos*, mais le *polemos*. Elle se dit, de la puissance victorieuse, en termes de maîtrise, de surpassement *[Überwindung]*, et non d'une progression logique vers une totalité. On ne réconcilie pas Nietzsche avec ce qu'il a laissé « derrière lui », avec ce qu'il a dépassé.

La philosophie de Nietzsche se situe résolument et

définitivement au-delà du christianisme. Elle se comprend comme l'aurore d'une nouvelle civilisation qui marquerait la fin de l'ère culturelle chrétienne en inaugurant une nouvelle histoire de l'Occident. Nietzsche s'en explique très clairement dans un fragment inédit des années 1885-1886.

> Nous ne sommes plus chrétiens, nous avons dépassé le christianisme, parce que nous avons vécu non trop loin de lui, mais trop près, et surtout parce que c'est de lui que nous sommes sortis; notre piété plus sévère et plus délicate à la fois nous *interdit* aujourd'hui d'être encore chrétiens [1].

* * *

L'incessant débat que Nietzsche mène avec et contre le christianisme ne reflète pas le doute intérieur. Avec « Humain, trop humain », la rupture avec le christianisme est consommée, le choix anti-chrétien est fait. Mais ce rejet ne prend sens, pour Nietzsche, que dans la mesure où il invente une nouvelle forme religieuse. La seule façon, en définitive, de dépasser culturellement le christianisme est de créer une autre expression religieuse de l'expérience humaine. La polémique nietzschéenne modèle, à coups de marteau, ce double de la religion chrétienne pour mieux diagnostiquer ce qu'il appelle la maladie mortelle de l'homme chrétien. Car l'idée que nous nous faisions de Dieu est toujours l'image de ce que nous sommes nous-mêmes.

Pour les uns, Dieu renvoie à une représentation vraie, précise, objet de connaissance tout autant que d'un besoin vital. Il devient le substitut, le refuge adulte du sein maternel. La prétendue immédiateté divine prouve la chaleur de la certitude, entretient la quiétude reposante de celui qui

Voir notes p. 217

refuse d'exister par lui-même. Car le chemin de l'autonomie serpente au milieu des pièges de toutes sortes, qui sont autant d'épreuves de l'homme, de révélations de l'homme à lui-même et par lui-même. Il devient alors tellement plus facile d'abandonner ce chemin de la recherche de soi-même pour s'abriter en un Dieu qui règle tout, qui enlève toute envie de questionner puisqu'il est lui-même réponse à tout. L'homme a trop peur de se trouver en face de lui-même, en face de sa propre hypothèse qui est possibilité de tout et donc nécessité de choix, de déchirements, qu'il préfère encore se vendre à toute certitude, à tout *credo* qui le délivre de ses propres angoisses. Mais ce Dieu-là n'est que la projection vide de nous-mêmes. Il est le Dieu qui referme l'homme sur lui-même, qui l'enferme dans son opacité in-signifiante.

Il n'y a que les grandes âmes, les races nobles, dirait Nietzsche, qui méritent et ont de fait un Dieu noble. Leur Dieu n'est ni certitude, ni objet de connaissance, ni besoin. Il renvoie à une pure possibilité qui arrache l'homme à lui-même pour le projeter dans la sphère divine — où tout est essai, tentative, jeu d'interprétation. Dieu lui-même n'est autre que les multiples essais que l'homme fait de lui-même, il est l'épreuve par excellence de l'homme. Ici encore, Dieu renvoie l'homme à lui-même, à sa richesse, à sa multiplicité de sens, à son insatisfaction.

Ainsi, la recherche du vrai Dieu nous condamne à l'errance, hors des chemins besogneux de la soif, hors de la quête du seul pain. Or, l'errance ouvre à l'homme l'univers de la solitude [2].

* * *

La religion nietzschéenne débouche sur la solitude. Elle reflète le dédoublement de l'homme solitaire, de celui

qui vit avec lui-même dans le désert de sa recherche intérieure. Nietzsche, comme ses grandes figures : Zarathoustra, Dionysos, n'ont pas de disciples, refusent les croyants. Une religion de la solitude n'est pas féconde. C'est dans cette perspective que se situe la réduction nietzschéenne de Jésus de Nazareth. Coupé de ses racines originaires, Jésus devient révélateur de celui qui l'affirme, le double de celui qui vit dans la solitude. Mais ce double nietzschéen, silencieux entre tous, ne crée aucun espace intérieur qui libérerait la solitude d'elle-même. Or, le Jésus des Évangiles ne se prend que dans la foi d'une communauté, puisque c'est sa parole, répercutée par des croyants, qui les met en communion.

S'il est vrai que Dieu est l'ultime expérience de l'homme, elle ne saurait qu'être partage de l'unique réalité. L'impasse religieuse de Nietzsche semble confirmer l'intuition de toutes les religions : Dieu se partage, il est le sacrement de ce que les hommes se partagent. L'Éternel Retour nietzschéen symbolise l'impossible cassure de la solitude à la Recherche de l'Autre.

> Ô comment ne désirerais-je pas ardemment l'éternité, le nuptial anneau des anneaux, — l'anneau du devenir et du retour ?
> Jamais encore je n'ai trouvé la femme de qui je voudrais avoir des enfants, si ce n'est cette femme que j'aime : car je t'aime, ô éternité !
>
> *Car je t'aime, ô Éternité* [3] *!*

[1] V. P., IV, 404.
[2] Denis VASSE, *Le temps du désir*, Paris, éd. du Seuil, 1969, p. 27.
[3] Z., III, « Les sept sceaux ».

BIBLIOGRAPHIE

I. OUVRAGES DE NIETZSCHE

Textes allemands

Édition Alfred Kröner, *Taschenausgabe*.
Notamment *Die Unschuld des Werdens* (U. W.) t. I et II.
Édition Karl Schlechta (Sch.), *Werke in drei Bänden*, Hanser Verlag, München.

Traductions françaises

Nous nous sommes permis de modifier les traductions quand elles nous ont paru trop imprécises; nous indiquons entre parenthèses les sigles utilisés pour désigner nos références.

Le Livre du philosophe (P. B.), trad. fr. A.-K. Marietti, Paris, Aubier-Flammarion, 1969.

La naissance de la tragédie (N. T.), trad. fr. C. Heim, Genève, Gonthier, 1964.

La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque (N. P.), tr. fr. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1938.

Humain, trop humain (H. H.), trad. fr. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1968.

Le Voyageur et son Ombre (V. O.), trad. fr. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1968.

Aurore (A.), trad. fr. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1970.

Le Gai Savoir (G. S.), trad. fr. A. Vialatte, Paris, Gallimard, 1950; trad. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1967.

Ainsi parlait Zarathoustra (Z.), trad. fr. M. Betz, Paris, Gallimard, 1947.

Par-delà le Bien et le Mal (B. M.), trad. fr. G. Bianquis, Paris, Aubier, 1951.

La Généalogie de la Morale (G. M.), trad. fr. H. Albert, Paris, Mercure de France, 1964.

Le Crépuscule des Idoles, précédé de *Le Cas Wagner*, *Nietzsche contre Wagner* (C. I.) et suivi de *L'Antéchrist* (A. C.), trad. fr. H. Albert, Paris, Mercure de France, 1952.

Ecce Homo (E. H.), trad. fr. H. Albert, Denoël-Gonthier.

La Volonté de Puissance (V. P.), livres I, II, III, IV, trad. fr. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1947-1948.

Poésies complètes, trad. fr. G. Ribemont-Dessaignes, Paris, Le Seuil, 1948.

Lettres choisies, Paris, Stock, 1931.

Lettres à Peter Gast, trad. fr. L. Servicen, éd. du Rocher, 1957.

II. AUTRES OUVRAGES

Parmi l'énorme bibliographie nietzschéenne, nous ne citons ici que les ouvrages ou articles que nous avons consultés et utilisés pour notre travail.

ANDLER Ch., *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 3 volumes, Paris, Gallimard, 1958.

ARVON H., *La philosophie allemande*, Paris, Seghers, 1970.

BARANGER W., *Pour connaître la pensée de Nietzsche*, Paris, Bordas, 1946.

BARTH K., « David-Friedrich Strauss als Theologe » (1839-1939), in *Theologische Studien*, Heft 6, Zürich, 1948.

BIRAULT H., « Sur un texte de Nietzsche : ' En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux ' », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, jan.-mars 1962, pp. 25-64.

BISER E., « *Gott ist tot* » — *Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*, Kösel Verlag, München, 1962.

BRÉHIER E., *Histoire de la philosophie allemande*, 3e édition avec appendice « De Husserl à Heidegger » par P. Ricœur, Paris, Vrin, 1967.

CAMUS A., *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951.

DELEUZE G., *Nietzsche, sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, P.U.F., coll. « Sup. », 1965.

DELEUZE G., *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, P.U.F., 1967.

DIET E., *Nietzsche et les métamorphoses du divin*, Paris, éd. du Cerf, 1972.

FEUERBACH L., *L'essence du christianisme*, trad. fr. J. P. Osier, Paris, Maspéro, 1968.

FINK E., *La Philosophie de Nietzsche*, trad. fr. H. Hildenbrand et A. Lindenberg, Paris, éd. de Minuit, 1965.

FOUCAULT M., *Les mots et les choses — Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

FRENZEL I., *Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, 1966.

GRANIER J., *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, éd. du Seuil, 1966.

GRANIER J., « La critique nietzschéenne du Dieu de la Métaphysique », in *Procès de l'objectivité de Dieu*, Paris, éd. du Cerf, 1969.

HEIDEGGER M., *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962.

HEIDEGGER M., *Nietzsche*, trad. fr. P. Klossowski, 2 volumes, Paris, Gallimard, 1971.

JASPERS K., *Nietzsche et le Christianisme*, trad. fr. J. Hersch, Paris, éd. de Minuit, 1949.

KLAGES L., *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, Bonn, 1958.

KLOSSOWSKI P., *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969.

LUBAC H. de, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, U.G.E. 10/18.

LUKACS G., *Von Nietzsche zu Hitler oder der Irrationalismus und die deutsche Politik*, Fischer Bücherei, 1966.

MARION J. L., « La mort de Dieu chez Nietzsche », in *Résurrection*, n° 36.

MOREL G., *Nietzsche*, 3 volumes, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

MULLER F. L., *L'irrationalisme contemporain, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Adler, Jung, Sartre*, Paris, Payot, 1970.

PICHT G., *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung — Philosophische Studien*, Klett Verlag Stuttgart, 1969.

REY J. M., *L'enjeu des signes — Lecture de Nietzsche*, Paris, éd. du Seuil, 1971.

SCHAEFFNER A., Introduction et notes de : *Nietzsche, Lettres à Peter Gast*, Monaco, éd. du Rocher, 1957.

SIEGMUND G., *Nietzsches Kunde vom « Tode Gottes »*, Morus Verlag Berlin, 1964.

SIEGMUND G., « Athéisme et Vitalisme : Nietzsche l'athée », in *L'Athéisme dans la philosophie contemporaine*, tome 2, vol. I : « Courants et Penseurs », Paris, Desclée, 1969, pp. 375-412.

SPENLE J. E., *La pensée allemande de Luther à Nietzsche*, Paris, Armand Colin, 1967.

STRAUSS D. F., *Vie de Jésus ou examen critique de son histoire*, trad. fr. Littré, Paris, 1864.

STRAUSS D. F., *L'ancienne et la nouvelle foi*, Paris, 1875.

TROTIGNON P., *La philosophie allemande depuis Nietzsche*, Paris, Armand Colin, 1968.

WELTE B., *Auf der Spur des Ewigen*, Herder, Freiburg, 1965.

WOLFF H. M., *Friedrich Nietzsche — Der Weg zum Nichts*, Francke Verlag Bern, 1956.

— *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, Philosophie n° VI,
— Paris, éd. de Minuit, 1967.

TABLE DES MATIÈRES

Abréviations 6

Introduction 7

Première partie : ESPRITS LIBRES ET LIBRES PENSEURS. 11

1. Premier type de libre penseur : des pratiquants non religieux 13
2. Deuxième type de libre penseur : l'altruisme moral 27
3. Troisième type de libre penseur : la modernité 43
4. Quatrième type de libre penseur : les incroyants croyants 57
5. L'esprit libre 69

Deuxième partie : DIEU EST MORT 79

6. Dieu est mort 81
7. Mort du Dieu juif. Naissance du Fils unique. 93